

# أبيركامى

محاولة لدراسة فكره الفلسفى

تأليف

دكتور عبد الغفار مكاوى



دار المعارف بمصر

# أبيركامى

محاولة لدراسة فكره الفلسفى



# أبيركامی

## محاولة لدراسة فكره الفلسفي

تأليف  
دكتور عبد الغفار مكاوي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net



دارالمعارف بمطرد

١٩٦٤



## الفهرس

### صفحة

٧	تمهيد . . . . .
١١	حياة كامي . . . . .
١٩	المحال : . . . . .
١٩	( ا ) المحال فى الاستعمال اللغوى . . . . .
٢١	( ب ) المحال والمنطق : أزمة الثالث المرفوع . . . . .
٣٣	الفصل الأول ١ - ( ا ) بدايات المحال . . . . .
٣٥	( ب ) منشؤه وتحديد طبيعته . . . . .
٣٩	( ج ) نماذج المحال . . . . .
٤٤	( د ) هل سيزيف سعيد ؟ . . . . .
٤٦	٢ - أسباب الخروج من المحال . . . . .
٤٦	( ا ) الانتحار بالجد . . . . .
٤٧	( ب ) الانتحار الفلسفى . . . . .
٥٩	( ج ) الحرية . . . . .
٦٢	٣ - حقائق الجسد : . . . . .
٦٢	( ا ) المعرفة الحسية فى « أعراس » . . . . .
٦٦	( ب ) المعرفة . . . . .
٧٠	( ج ) استطيعا الخلق بلا صباح . . . . .
٧٤	٤ - المحال نقطة بداية : . . . . .
٧٤	( ا ) المحال ، واللامعقول ، واللامعنى . . . . .
٧٨	( ب ) المحال يحتوى على اللا ولنعم فى وقت واحد . . . . .

## صفحة

( ح ) ينبغي أن يُفهم فهماً وجودياً - ديبالكتيكياً ٨٠

( د ) المحال نقطة بداية فحسب . . . ٨٣

## الفصل الثاني : الانتقال إلى التمرد :

١ - الوعي في التمرد المحال : . . . . . ٨٧

( أ ) الوعي بوجه عام . . . . . ٨٧

( ب ) الوعي بالمحال يفترض وجود التمرد . . . . . ٩١

( ح ) الوعي في رواية « الغريب » . . . . . ٩٤

( د ) منطق المحال عند « كالبجولا » . . . . . ٩٧

٢ - الانتقال إلى التمرد : . . . . . ١٠٣

( أ ) الوعي في مسرحية « حالة حصار » . . . . . ١٠٣

( ب ) الوعي في رواية « الوباء » . . . . . ١٠٤

## الفصل الثالث : التمرد :

( أ ) بناء التمرد . . . . . ١٠٩

( ب ) التمرد والثورة - التاريخ . . . . . ١١٧

( ح ) الانحراف عن التمرد : النعم المطلقة واللا المطلقة ١٢٤

( د ) التمرد المعتدل وفكرة الحد والمقياس . . . . . ١٤٢

( هـ ) استطبيق التمرد . . . . . ١٤٨

( و ) تلخيص عام . . . . . ١٥١

## الفصل الرابع : التضامن :

( أ ) الطبيعة الإنسانية . . . . . ١٥٣

( ب ) التضامن . . . . . ١٦١

( ح ) الديالوج والمونولوج . . . . . ١٦٩

( د ) عبارة كامي وعبارة ديكاكارت . . . . . ١٧٨

خاتمة . . . . . ١٨٥

ثبت بأسماء المراجع . . . . . ١٨٩

## تمهيد

« لا يظهر الإنسان عظمتة حين يلمس طرفاً واحداً ، بل حين يلمس الطرفين معاً في آن واحد ويشغل كل ما يقع بينهما من فراغ » .  
بلسكال

(أعمال بليز باسكال ، طبعة ليون برونشفيج ، القسم السادس ، ص ٢٦٧ ، ١٣ ، الفكرة الثانية ، ٢٥٣) .

بينما كنا نعمل في هذا الكتاب جاءنا النبأ المفاجع بوفاة ألبير كامى في حادث مؤلم<sup>(١)</sup> . قدّر للعمل الواحد ، الذى قال عنه الكاتب الفيلسوف ذات مرة بعد عشرين عاماً من الجهد والخلق المتصل إنه لم يكذب يوماً بعد<sup>(٢)</sup> ، أن يسدل عليه الستار ، كما قدّر على الباحث أن يكتب بما وجدته أمامه ، وإن كان أبعد الأشياء عن أن يمثل كلمته الأخيرة .

إن أعمال كامى وشخصيته — وهو في هذا يزيد عن أى كاتب معاصر — يمثلان وحدة متكاملة ، لا يمكن الفصل فيها بين الكاتب الروائى والمسرّحى ، وبين المفكر الفيلسوف ، بين رجل السياسة ، وبين رجل المجتمع والأخلاق . فلا يستطيع المرء أن يفصل بين كامى الإنسان الذى ساهم في خلال الحرب الأخيرة في المقاومة السرية للاحتلال الألماني مساهمة فعالة ، ووقف في عديد من القضايا الاجتماعية موقف المكافح الباسل ، ووضع نفسه ، كما يقول ، في صفوف الضحايا والمُعذّبين والمحتقرين ، وحلّل الداء الروحى الذى انتشر في كيان عصره وحاول أن يجد له الدواء ، وعاش في ألوان الصراع التى كابدها جيله إلى حد التوتر والتمزق ، أقول لا يمكن للمرء أن يفصل هذا الإنسان عن شخصيات مثل ميزيف وميرسو وريو ، ممن ساروا في طريق الأمانة والعذاب إلى أقصى مده . فن الخطأ ، إن لم يكن من الخطر أيضاً ، أن ننظر إلى الكاتب والمفكر بمنزلة عن الإنسان الذى يقف على أرض الواقع أو الصحفى

(١) في يوم الإثنين ٤ من يناير ١٩٦٠ .

(٢) مقدمة الطبعة الجديدة لكتابه الأول « الظهر والوجه » ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥٨ ،



الذى ينبض قلبه بمأساة الجليل .

إن المهمة التى حددتها كاتب السطور لنفسه فى هذا الكتاب تخرج عن حدود الدراسة الأدبية والفنية ، وتقتصر على استخراج اللحظات الفلسفية فى فكر كاسمى وعرضها من خلال التيار الديالكتيكي الذى يدفعها ويبت فيها الحياة . وقد كان من الواجب فى سبيل ذلك أن يدرس العمل ككل ، فلا « الغريب » يناقض « الوباء » ، ولا « أسطورة سيزيف » تتعارض مع « التمرد » ، لا فلسفة المحال تكون فلسفة مستقلة مقفلة على نفسها ، ولا فلسفة التمرد تنفيها أو تبطلها ، وإنما الكل وحدة دياكتيكية متشابكة ، تجمع بين الطرفين المتقابلين وتؤلف بينهما فى وحدة عضوية حية ستحاول الصفحات القادمة أن تكشف عن جوهرها فيما سوف نسويه بالتوتر والتزق . وليس معنى هذا أننا سننكر التطور المستمر فى فكر ألبير كاسمى ، وهو ما لا سبيل فى الواقع إلى إنكاره ، بل معنى أننا سنعتبر هذا التطور لوناً من اتساع الأفق أو امتداد المجال ، تسير فيه حركة الفكر من « المحال » إلى « التمرد » ثم من هذا إلى « التضامن » دون أن تلغى مرحلة منها المرحلة التى تليها أو تحاول رفعها ، كما يقول أصحاب المنطق<sup>(١)</sup> .

١ : الكلية يصبح المحال ضرورياً ضرورة التمرد ، كما يصبح .سيسس بير . سر - على المحال فى أشكاله الميتافيزيقية والتاريخية المختلفة أمراً يصعب تصوره أو التفكير فيه . بهذا نحاول أن نفسر الفكر من خلال الفكر نفسه ، أعنى بغير حاجة إلى أن نضيف إليه أفكاراً أو ألفاظاً أخرى غريبة عليه ، وسوف يرى القارئ ، دون حاجة إلى التأكيد من جانبنا ، أننا لم نحاول أن « نذهب » هذا الفكر - فما أبعد عن أن يكون مذهباً مغلقاً مكتفياً بنفسه ! - ولا أن نحشره فى زمرة الفلسفات الوجودية أو فلسفات الوجود ، وهو الخطأ الذى يقع فيه الكثيرون فى هذه الأيام ، والذى طالما أبعد كاسمى عن نفسه فى أحاديثه وكتابات .

لقد حمل كاسمى آلام العصر على كتفيه وبين أن التاريخ حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، لها من الواقعية والأهمية ما لعناصر الطبيعة نفسها . هى حقيقة قاسية ،

(١) قارن على سبيل المثال كتابه مشكلات معاصرة Actuelles الجزء الأول ، التشاؤم والشجاعة ،

مريرة ، حاسمة ، هي السعى المستميت الذى يبذله الناس كل يوم لكى يخلعوا على أحلامهم الشفافة شكلاً وصورة<sup>(١)</sup> . ولا بد للإنسان الموهوب من الاختيار ، فإما أن يكون شاعراً أو مكافحاً . وإذا كانت حياة كأمى قد علمتنا شيئاً ، فقد علمتنا أن من الممكن أن يجتمع الشاعر والمكافح فى شخص واحد . لقد أثبتت أن فى كل إنسان جزءاً من الأدبية الخالدة وجزءاً من التاريخ المتغير . ولا بد للإنسان من أن يغوص فى التاريخ بكليته . إنه لا يستطيع أن يهرب منه ، لأنه غارق فيه إلى أذنيه ، شاء ذلك أم لم يشأ . وعليه أن يكافح فيه ، لكى يحافظ على ذلك الجزء الخالدة من طبيعته الذى لا يمت للتاريخ بصلة . فهناك التاريخ ، وهناك أيضاً شيء آخر ، هو السعادة البسيطة ، والجمال الطبيعى ، والمشاركة بالقلب والعاطفة فى كل ما ينبض بالحياة ، وكلها جذور عميقة فى كيان الإنسان لا يعرف التاريخ عنها شيئاً<sup>(٢)</sup> .

بقيت ملاحظة صغيرة أحب أن أسوقها بين يدي هذا الكتاب ، فلما كان المقصود منه أن يكون بحثاً فى الفكر الفلسفى عند كأمى لا دراسة فى أدبه وفنه ، فقد رأينا ألا نتعرض للأعمال الأدبية إلا بمقدار ما تبين الموقف الفلسفى أو تلقى عليه مزيداً من النور . ولا شك أن محبى أدب كأمى وفنه سيأسفون لهذا الشر الذى كان لا يد منه ، حتى لا يتجاوز الكتاب حدوده المرسومة ، ولكن لا شك أيضاً أنهم سيجلدون فى الترجمات الأمانة التى تتوالى فى السنوات الأخيرة على نحو جدير بالحمد والثناء عوضاً عن هذا القصور ، كما سيجلدون فى غير هذه الدراسة ما يشبع شوقهم إلى البحث والتفكير .

فلتكن هذه المحاولة خطوة متواضعة لفهم واحد من أكثر المفكرين فى عصرنا الحديث نبلاً وشجاعة وأمانة ، واحد من أولئك الذين يفتخر الإنسان بأنه كان له الشرف أن ينبض قلبه ولماهم فى زمن واحد .

( ١ ) مشكلات معاصرة ، الجزء الثانى .

( ٢ ) عن مقدمة بيت الشعب لوى جيو Louis Guilloux; La maison du Peuple .



## حياة كامى

« إن ملكى كلها من هذا العالم »

( الظهر والوجه ص ١٦ )

« منى البؤس من أن أعتقد بأن كل ما تحت الشمس وكل ما فى التاريخ حسن ؛ الشمس طمعت أن التاريخ ليس هو كل شيء » .  
( مقالة « الظهر والوجه » )

« لم أستطع أن أنكر النور الذى ولدت فيه ، ولكنى لم أرى فى الوقت نفسه أن أهرب من التزامات عصرنا » .

( الصيف : عودة إلى تيباسا )

ولد ألبير كامى فى اليوم السابع من نوفمبر عام ١٩١٣ فى مدينة موندوفى التابعة لمديرية قسطنطينة بالجزائر . كانت أمه تنحدر من أصل ألبانى ، وكان أبوه لوسيان عاملًا زراعيًا ، قتل بعد ولادة ابنه الثانى ألبير بأقل من عام واحد فى معركة المارين فى الحرب العالمية الثانية : « مارن » ، جمجمة مفتوحة . أمى . أسبوع طويل فى صراع مع الموت ؛ . . . كان قد سقط فى ميدان الشرف ، كما اعتادوا أن يقولوا لها . . . وفضلا عن ذلك فقد أرسل المستشفى العسكرى إلى الأرملة شظية صغيرة عثر عليها فى جسده الممزق (١) . وقرن الأب فى مقبرة سانت - بريك فى مقاطعة بريتانى ، بعيداً عن زوجته التى انتقلت من موندوفى إلى مدينة الجزائر . لم تكن تملك ما تعول به طفلها سوى معاش زوجها الصغير وجهد يديها . وراحت تعمل فى بيوت الأغنياء ، تغسل وتنظف ، ثم تعود إلى مسكنها الضيق فى حى بلكور المزدهم بسكانه من العرب والأوربيين . وفتح الصغير عينيه على شمس الجزائر الباهرة ، وتعرف على عادات أهلها وطبائعهم ، وشعر بعاطفة الحب التى لم تتخل عنه يوماً من أيام حياته القصيرة نحو طبيعتها الشابة وأهلها الذين لم تفسد المدينة فطرتهم الأصيلة . ودخل المدرسة الأولى فى بلكور عام ١٩١٩ لبقى فيها حتى عام ١٩٢٤ . وكان من عادة الأطفال فى سنه وطبقته الاجتماعية بعد فراغهم من هذه المدرسة أن يلتحقوا بعمل يدوى يكسبون منه قوت يومهم ، لولا أن موهبة الصغير لفتت نظر أستاذه لوى جرمان الذى اقترح له منحة تعينه على دخول المدرسة المتوسطة . وبظل كامى يتردد على هذه المدرسة حتى يحصل على شهادة البكالوريا فى عام ١٩٣٠ .

---

( ١ ) ألبير كامى : بين نم ولا ، فى المقالات الأدبية ، نور وظل ، ( الظهر والوجه ) .

ويشارك في فريق كرة القدم ، ويهتم بالمرح ، ويطمح إلى دراسة الفلسفة ، ويصاب للمرة الأولى في حياته بالتهاب في الرئة يؤدي إلى إصابته بمرض السل الذي أثر على شخصيته وأعماله فيما بعد . إنه يصف ذلك بنفسه في مقدمة كتابه الأول « الظهر والوجه » ( نور وظل ، طبعة ١٩٥٨ ) : « أضاف هذا المرض بالطبع أغلالا جديدة شاقة إلى الأغلال التي كانت تقيدني بالفعل ، ولكنه في نهاية الأمر قد زاد من تلك الحرية التي يتمتع بها القلب ، وذلك الزهد في اهتمامات الناس الذي حفظني من كل إحساس بالمرارة » . ودخل الجامعة ، وتعرف على أستاذه جان جرنبيه - وقد قام بتدريس الفلسفة في جامعة القاهرة في عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٠ - الذي ظلّ يعترف بفضلله عليه مدى حياته . ويتقدم للامتحان النهائي في الفلسفة في جامعة الجزائر ، ولكن الفحص الطبي يعفيه منه مرتين ، وبذلك يحفظه من احتراف التدريس ، كما يدفعه إلى حياة الفن والاشتغال فترة من الوقت بالصحافة .

ويعدّ رسالة « الليسانس » في الفلسفة عن العلاقات بين الهيلينية والمسيحية في أعمال أفلاطون وأرسطين ، ويقبل على قراءة ابيكتيت ، وباسكال ، وكيركجارد ومالرو ، وجيد ، وبروست ، ودستوفسكي . ويشارك في جولة مسرحية مع فرقة الإذاعة في الجزائر ، ويشارك في تمثيل المسرحيات الكلاسيكية . ويؤسس فرقة مسرحية من الهواة سماها فرقة الاكيب L'equipe كان يقوم فيها بدور الممثل والمؤلف والمخرج والممثل ، ويكتشف صوت الفنان في ضميره يحدد له حياته ورسالته ، ويعرف أن مصيره قد ارتبط حتى النهاية بالجزائر ، أرض الشباب والبحر والشمس التي لا يجد الحزن فيها مكاناً يجنّب فيه ، وأن واجبه يحتم عليه أن يساهم في بزوغ حضارة جديدة ، ذات شخصية فريدة ، يشترك في خلقها العرب والمستوطنون الفرنسيون . لقد استطاع على هذه الأرض نفسها أن يكتشف الحقيقة المزدوجة ، أن يساهم في أعياد الجمال ، وأن يحترق بلهب المأساة ، أن يملأ قلبه وعينيه من دفء الشمس ، ويرى مع ذلك ظلّ الموت يحيم على كل لحظة يعيشها ، ويتحدّى هذه « المغامرة المفزعة القلدة » التي ظلت تربع به حتى قضت عليه في النهاية .

ويتزوج في العشرين من عمره زواجا لا يلبث أن يفشل بعد وقت قصير ، ويدخل الحزب الشيوعي ولكنه يستقيل منه بعد صدور الأوامر إلى أعضائه بتغيير موقفهم من مسلمي الجزائر والكفّ عن تأييدهم ، على أثر زيارة لافال رئيس

الوزارة الفرنسية آنذاك لستالين .

كانت سنوات شاقة ، مارس فيها مختلف الحرف الممكنة ، واضطر أن يتخلى عن وظيفة صغيرة في بلدية المدينة ، بعد أن كتب تقريراً عن سكان منطقة القبائل فصح فيه البؤس والتخلف والجوع الذى يعانى منه أهل هذه المنطقة من العرب . لقد رأى ذات صباح فى « تيزى أوزو » كيف يتصارع أطفال عرب مع الكلاب على محتويات صندوق من القمامة ، وتبين له الفارق الهائل بين أجور العمال العرب والأوربيين ، وراح يعلن أن من المخجل الزعم بأن شعب القبيلة يعرف كيف يتكيف مع البؤس ، ومن الخزى الزعم بأنه لا يحسن بنفسه الاحتياجات التى يحسن بها الأوروبيون (٥) . وتردد صدى هذا النداء الإنسانى فى الأسباع ، وأتيح للناس أن يقرأوا لرجل يطالب بالعدل والمساواة بين العرب وبين الفرنسيين ، ويرفض أن يعيش أولئك على الصدقات التى ينعم بها عليهم هؤلاء ، ويستنكر الظلم من بلد تعلن أنها تحارب الظلم فى غيرها من البلاد . ونشر التقرير فى سلسلة مقالات فى صحيفة « الجيريربليكان » التى اشترك مع باسكال بيا فى تأسيسها فى عام ١٩٣٨ ، والتى وقفت فى شجاعة فى وجه السياسة الفرنسية الرسمية فى الجزائر ، وطالبت بالمساواة العادلة بين العرب والمستوطنين . لم يكن الأمر فى هذا التقرير وفى غيره من المقالات التى نشرها فى هذه الجريدة أمر رثاء أو تعاطف مع المظلومين ، ولا مجرد دفاع عن المظلومين والمهاتين ، بل شيئاً مختلفاً كل الاختلاف . فليس فى الوجود شيء أهدر للكرامة من رؤية إنسان يعامل معاملة منحطة خالية من الإنسانية . ولكن المستوطنين الذين أعماهم التعصب لم يستطيعوا أن يفهموا رسالته ، أودركوا الأخطار التى يندفعون فيها بوحشيتهم وأنانيتهم ، فراحوا يطالبون بإبعاده عن الجزائر . قال الرؤساء إن التقرير لم يكتب بأسلوب إدارى صرف ، ووقع الحاكم العام لمدينة الجزائر بالفعل أمراً بطرد كامى من المدينة ، وهو ما يوازى حرمانه من سبل الحياة فى الجزائر كلها .

واضطر كامى إلى الرحيل إلى باريس ، يحمل وصية من زميله باسكال بيا إلى

٥ راجع فى هذا كله مورفان ليسك ، ألبير كامى ( نشرت الطبعة الألمانية التى بين أيدينا فى عام ١٩٦٠ لدى الناشر ( روفولت ، هامبورج ) .

إدارة تحرير صحيفة «بارى سوار» التي استطاع أن يُعين فيها محرراً صحفياً . كان ذلك في ربيع عام ١٩٤٠ وكانت الحرب العالمية قد اشتعلت وأوروبا قد أذهلها الزحف الألماني الذي يزد بلداً بعد بلد . واحتل الألمان فرنسا . وانتقلت الصحف إلى داخل البلاد ، وانسحب محررو «البارى سوار» إلى «كليموفيران» Clemont-Ferran في مقاطعة الأوفيرن Auvergne ، ومعهم كامى الذى كان يحمل في حقيقته مخطوطة روايته الأولى «الغريب» التي كان يريد أن يطبعها في باريس . وما لبث أن تخلى عن عمله الصحفى ، لأنه لم يرد أن يقف في صف حكومة فيشى المؤقتة الدليلة ، أو يتعاون مع نظام يكرهه من أعماق قلبه . وترك صحيفة «البارى سوار» وراح يبحث عن مأوى في مدينة ليون . وبقي في هذه المدينة ثلاثة شهور ، قفل بعدها راجعاً إلى الجزائر ، ليعيش مع أسرة زوجته في أوران . واستقبلته المدينة في خير اكتراث . لا عمل ، ولا مال ، وسخرية القدر المقيم على الكفنين . . . ويسافر إلى باريس ، ويستمد من وحدته القوة في إتمام أعماله ، وانتظار النصر الأدبي الذى يقرب منه .

كانت رواية «الغريب» قد تمت ، ومسرحية «كاليجولا» تفرض نفسها عليه منذ عام ١٩٣٨ ، و «سوء فهم» تنضج في ضميره ، والصفحات الأولى من «أسطورة ميزيف» تتزايد يوماً بعد يوم ، والحال يقيم أسواره الجرداء من حوله . وامتد الاحتلال الألماني لفرنسا أربع سنوات ، وكامى يتحدها ويكافح في السر والعلن ، ويواجهه بالجهة النقية ، والنظرة الهادئة ، والكلمة الشجاعة .

ويستدعى الناشر جاليمار كامى إليه — وكان قد أرسل إليه روايته «الغريب» — ويعرض عليه وظيفة قارئ في دار النشر المشهورة . وينضم كامى بطبيعة الحال إلى حركة المقاومة السرية في باريس ، ويرأس تحرير جريدة «كومبا» (كفاح) ، التي جعلت شعارها «من المقاومة إلى الثورة» . ويظل كامى يكتب مقالاتها الافتتاحية ويظل الفرنسيون ينتظرونها كل صباح ، تدعوهم إلى مكافحة الظلم . وتدكرهم بأن يحرسوا على العدل . فما من شيء يهدى إلى الإنسان ، والقليل الذى يمكنه أن يغزوه ، لا بد أن يدفع ثمنه بالموت الظالم . ولكن عظمة الإنسان لا تكمن في ذلك ، بل في إرادته أن يكون أقوى من القدر البشرى . وإذا كان القدر البشرى ظالماً ،

فليس أمامه غير وسيلة واحدة ليتغلب عليه ، وهي أن يكون هو نفسه عادلا .

ولكن البلد الذى بدا فى مظهر الضحية النقية المقدسة مدّ يده إلى السكين ، والمظلوم الذى حانى وطأة الظلم أربع سنوات مريرة لم يلبث أن أسلك بسوط الجلاد فى مدغشقر والجزائر وفى أعمال الانتقام الوحشى ممن اتهموا بالتعاون مع العدو . وعادت سحب الكذب والحقد والصراع على السلطة بين الأحزاب المختلفة تتلبّد فى سماء باريس . كان النصر على العدو الخارجى أمراً سهلاً لا يقاس إلى النصر على العدو الباطن فى النفوس ، الذى يستلزم المزيد من الشجاعة والألم ودم القلب . وراح كامي فى كتاباته وخطبه وأحاديثه يدافع عن كرامة الروح ، ويوقظ فى النفوس معنى العدل ، ويدعو إلى تجديد الفكر السياسى بالشجاعة والتفاهم والنبيل .

ولكن كامي كان يقاوم طوفاناً أقوى منه . توقفت صحيفة الكومبا بعد ثلاثة أعوام مشرقة تحت رئاسته ، لم تخن فيها قضية واحدة من القضايا التى دافعت عنها . واستقال من رئاسة تحريرها واعتزل الصحافة ، وإن ظل دائماً يعبر عن آرائه فى القضايا الملحة فى أكثر من مناسبة وفى أكثر من قضية ، فى مقالات جمعها فيما بعد فى كتابه « مشكلات معاصرة » Actuelles ، وتكشف جميعها عن جوهره الحق الذى تلخصه كلمة « الأمانة » . إنها جميعاً وثائق من عصرنا ، لم تترك مشكلة من المشكلات التى تزيد من عذاب البشر فى هذا الزمان ، بغير أن تدلى فيها برأى ، وبغير أن تفصل بين الدياسة والأخلاق ، أو قل بغير أن تحاول إعادة السياسة مرة أخرى إلى حرم الأخلاق . إنه يستنكر العنف والظلم فى كل صورة وفى أى معسكر كان ، كما يستنكر كل فعل يؤدى إلى موت الإنسان ، مهما تكن طبيعة الأسباب التى تساق دائماً لتبريره . بهذه الروح العادلة المطلقة عالج مشكلات التسليح الذرى والحرب الباردة واستنكر الإرهاب الاستعمارى فى مدغشقر والجزائر ، وأيد الثورات الوطنية فى قبرص وألمانيا الشرقية والمجر وبولندا ، واحتج على العرب فى كل صورة وأشكاله ، لا يكتفى بتأكيد المبادئ ، بل يقدم دائماً الحلول العملية المباشرة المعتدلة .

كان كامي يحمل فى كيانه كل صراعات العصر ويتجاوزها بفضل الحماس المتوهج الذى عاناها به . وكان حسه الأخلاقى الشجاع ، كما قال له سارتر فى



رسائلته المشهورة بعد النزاع الذى نشب بينهما (\*) ، يذكر الناس بأنه آخر خلفاء شاتوبريان وأكثرهم موهبة ، وأنه يقف فى صف الأخلاقيين الفرنسيين الكبار فى القرنين السابقين ، بمجده وحكمته وجراته . وألف الناس كلمات مثل العدل والأمل والعظمة والنبل تخرج من فمه وتسيل من قلمه ، وتبشر بسعادة بشرية من نوع جديد ، وإن كان القدر الإنسانى القاتم الأليم لا يغيب عن أفقها لحظة واحدة .

وظهرت فى عام ١٩٤٧ رواية الرباء معبرة عن مأساة العصر ، واضحة أحداثه فى إطار الأسطورة أو الرمز المتحرر من الزمن والمكان ، الذى يتطلبه كل عمل فى صادق . وكانت الرواية بقصوها الخمسة الكبرى تراجيديا أكثر منها رواية بالمعنى المألوف ، ولعل ذلك هو سرّ عظمتها ونجاحها فى آن واحد .

ولكن الطوفان كان أقوى منه كما قدمنا ، والعصر بدا كأنه قد أفلت من كل حدّ وفقد النظرة الموضوعية للأمور ، وسار كالأعمى على الشعارات المألوف : الغاية تبرر كل وسيلة . وتتابع الهجوم عليه من اليمين واليسار ، من المحافظين والماركسيين بل ومن أولئك الذين هب للدفاع عن حقوقهم . ونشب النزاع المؤسف المشهور بينه وبين صديقه سارتر ، هذا يتهمه بأنه برجوازى رجعى ، وذلك يرد عليه بأنه يهادن الشيوعيين والأمريكيين ، ويوزن بميزانين فى آن واحد . وامتد النزاع فصار هجوماً مرّاً على صفحات مجلة « سارتر » الأزمنة الحديثة « على كتاب كامي « المتورد » وألقيت الهم الشخصية عليه مما أدمى قلبه بجراح عميقة ، وأثرت فيه تأثيراً جعله يأوى إلى الوحدة والصمت طوال أعوام طويلة . لم يكذب يخرج عن هذا الصمت إلا ليظهر روايته الفريدة « السقطة » ( ١٩٥٦ ) ويعدّ اقتباساته المسرحية لروايات من فولكنر ( جناز لراهبة ) ودستوفيسكى ( المسوسون ) ويعيد كتابة وإخراج مسرحيات لكالديرون ( التبتّل للصليب ) ولوپ دى فيجا ( فارس أوليدو ) ، ويدون الصفحات الأولى من رواية جديدة لم تَم ( الإنسان الأول ) ، ويخطط لمسرحية جديدة لم تَم أيضاً « دون جوان » .

كان فيما يبدو قد نفّس يديه إلى الأبد من متاعب السياسة العفنة ، وأقبل بكل كيانه على الواجب الأساسى لكل كاتب فنان ، ألا وهو الخلق والإبداع . وتتابع

الأزمات الشخصية عليه ، وهاجمه داء السلّ القديم في عام ١٩٤٩ زمناً طويلاً ، وتوالت الصدمات والمتاعب فألحّته إلى الوحدة الأسبانية الرافدة في أعماق قلبه ، التي لم يكن يخرج منها لحظات إلا ليقفل راجعاً إلى جزيرته ، على حدّ قوله في مذكراته اليومية لعام ١٩٥١ (٥) .

ولكن المتوحد الغائب كان حاضراً دائماً في أذهان الناس وفي قلوبهم . كانوا في كل حدث يقابلهم يسألون أنفسهم ترى ما هو رأى كامى ؟ ماذا عساه سيقول الآن ؟ غير أن كامى لم يقدر له أن يقول كلمته الأخيرة . ففي يوم الإثنين الرابع من يناير عام ١٩٦٠ ، وفي الساعة الثانية والرّبع ظهراً ، اصطدمت عربة تسير في سرعة مجنونة على طريق سانس باريس بشجرة اصطداماً مروّعاً . وبين حطام العربة عثر الناس على امرأتين في حالة إغماء ، وسائق جريح مات بعد الحادث بأربعة أيام — وكان هو الناشر ميشيل جاليمار — ومسافر رابع مات للحفظة . كانت عيناه قد برزتا قليلاً ، والدم تناثّر على رقبته ، وعلى وجهه أمارات الهدوء والدهشة . وحين فتشوا جيو به وجدوا فيها تذكرة سفر بالسكة الحديدية لم يستعملها صاحبها ، كما قرأوا في بطاقته هذه الكلمات : « البير كامى . كاتب . ولد في ٧ نوفمبر ١٩١٣ في موندوفى ، مديرية قسطنطينة » .

وكان الناس لم يتحدوا في ذلك اليوم في شئ . كما اتحدوا في حزنهم على كامى . وكان صرخة واحدة هي التي خرجت من بين شفاههم : هذا الموت الظالم . هذا الموت المحال .

• من نص أوردته جرمين برية في كتابها « البير كامى » ، ص ٥٧ ، نيورونشفيك ، مطبعة



# المحال

## تمهيد

« عتق الجلاد الكاردينال كارافا بجبل من حرير ، انقطع منه .  
كان عليه أن يحاول مرة ثانية . تطلع الكاردينال إلى الجلاد ،  
دون أن ينبس بكلمة واحدة » .

ستمال : دوقه باليانو

( وضمها كاي في مقالة كتابه « أهراس » )  
« نحن نعلم أن الشمس تكون في بعض الأحيان ممتة » .  
كاي

### ١ — المحال (\*) في الاستعمال اللغوي :

أى معنى تحاول هذه الكلمة أن تعبر عنه ، وهى تلقى كما يبدو من اسمها كل  
معنى ؟ وماذا يمكن أن يقال عما يستعصى في ظاهره على كل مقال ؟ وهل في وسع  
العقل أن يحكم بشئ عن كل ما ينشئ العقل ويخالف المعقول ؟

(١) قد يدل " المحال " ، كما نخبرنا المعاجم اللغوية والفلسفية ، عن أمرين .  
فهو قد يعبر تارة عن فساد في اللغة أو الذوق العام ، أو عما لا يستقيم مع القواعد  
المألوفة في هذه اللغة أو هذا الذوق العام (١) ، وهو تارة أخرى يدل على ما يتناقض العقل  
ويخرج عما يمكن الحكم عليه بالخطأ أو بالصواب . والأساس المنطقي في الأمرين واحد .  
فالخروج عن قواعد اللغة هو في الوقت نفسه خروج عن قواعد المنطق التي تحكم  
هذه اللغة ، والخروج عن قواعد المنطق يستتبع بالضرورة الخروج عن اللغة التي  
يحكم المنطق بناءها ويجعلها صالحة للفهم والتعبير . ففي استطاعتنا إذن أن نأخذ  
الكلمة بوجه عام للدلالة على ما يخالف العقل ، وبوجه أعم على ما يعجز العقل

---

• نفضل ترجمة كلمة L'absurde بالمحال ، بدلا من كلمة العبث الشائعة ، وسوف يجد القارئ  
أسباب ذلك فيما بعد .

(١) ج . هوبسبر ، معجم التصورات الفلسفية ، هامبورج ، ميتر ، ١٩٥٥ .

عن أن يقرر في شأنه إن كان يخالفه أو لا يخالفه . وأعم من هذا وذلك وأشد غموضاً لإطلاق كلمة المحال في لغة كل يوم على ما يعتقد الإنسان أنه يخالف العقل ، سواء في ذلك أكان الحديث عن لفظة أو فكرة أو لإنسان<sup>(١)</sup> . ومن المألوف في حياتنا اليومية أن نطلق صفة الاستحالة على كل ما يتعارض مع ما نسميه عادة « بالعقل السليم » ، وأن نباحر فنقول إن كل ما يناقض عاداتنا العقلية والفكرية ، أو ما لا يدل على دلالة معينة تواضعنا عليها بحكم العقل أو حكم التقليد فهو محال .

(ب) أما في الفلسفة فتحن نفهم عادة تحت كلمة المحال ما يتعارض مع قوانين المنطق . فالفكرة « المحالة » فكرة لا سبيل إلى التوفيق بين عناصرها والتأليف بين أجزائها . والحكم « المحال » حكم يتضمن غلطاً ينتهي به بالضرورة إلى نتيجة باطلة ، ويكشف عن الفساد في بنائه الصوري . والمحال بهذا المعنى أهم من التناقض — الذي يجمع الضدين في حكم واحد وفي وقت واحد بالذات وأقل تعميماً من الخطأ والفساد ، لأنه لا يدل على صدق ولا على كذب ، وقد يدل عليهما معاً في وقت واحد .

(ج) ولا يندر أن تقع في الكتابات الفلسفية وأشباهاها على مثل هذه القضية : « العالم محال » . ألا تعني هذه القضية أن العالم مجرد عن المعنى ، أو أنه خال من كل غاية يمكن أن يهدف إليها الموجود من وجوده ؟

لو أن الأمر كان كذلك لما كان في مثل هذه القضية ما يستحق القليل أو الكثير من الكلام ، لأنها ستترك عندئذ مجال العقل وتدخل في مجال العاطفة والانفعال . وقد تثير فينا ما تثيره صرخة نفس يائسة خاب ظنها في الحياة ، ولكن العقل سيعرض عنها في كبرياء وسيجد أنها لا تستحق منه قليلاً ولا كثيراً من العناية . فما أكثر ما تنطلق مثل هذه الصرخات من شفاه الحائرين والمعذبين ، ومن فقدوا في عدالة الأقدار كل أمل ورجاء . وما أكثر ما سمعناها تتردد كالصدى الضائع المكتوم إثر كوارث الطبيعة في لشبونه أو أجادير ، من أفواه أناس كانوا يقصدون التجانس والكمال في معبد الطبيعة فإذا بهم يقفون أمام أطلاله الخربة ، ويبرون بأعينهم ما آل إليه أفضل العوالم الممكنة ، « كما تقول عبارة ليبنتس المشهورة » . وسواء كان ذلك عن قصد أو عن غير قصد ، فإن مثل هذه العبارة المريعة « العالم

(١) أ . لالاند ؛ المصمم التكنيكي والتفدى لفلسفة ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٦ .

محال ، أو العالم لا معنى له « قد تدلّ على خيبة الأمل كما تدلّ على عدم المبالاة ولكنها قد تعبر كذلك عن حال التوقف والانتظار : حيث لا يعنى المحال الصدق ولا البطلان ، ولا يدلّ على الخطأ ولا على الصواب .

فإن كان المحال لا يعنى أمراً من بين هذين الأمرين اللذين لا يتعدّاهما الفكر بمحال ، وإذا كان من اللازم المحتوم لكل قضية أن تكون إما صادقة أو كاذبة ولا توسط بينهما — على نحو ما يقضى به المنطق التقليدى وما يقول به « الحس السليم » الذى نسير على هداه فى حياتنا اليومية — ، فهل هنالك إمكانية ثالثة بين هذين الأمرين أو وراءهما ؟ هل يمكن أن تكون هناك قضية لا يجوز عليها الصدق ولا الكذب ، أو يجوز أن تكون صادقة وكاذبة فى آن واحد ، بحيث يمكن أن نطلق عليها اسم المحال ؟

ذلك ما نود الآن أن ننظر فيه من وجهة نظر المنطق ، تاركين المحال ودلالاته المختلفة عند كاسى إلى حين ، لتقف وقفة قصيرة عند الأزمة التى نشبت فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن بين المناطقة والرياضيين ، وهى التى تعرف باسم « أزمة الثالث المرفوع » .

### المحال والمنطق :

#### أزمة قانون الثالث المرفوع :

لا يشك اليوم اثنان فى أن هناك فى مجال الفكر العلمى الدقيق ظاهرات تتعدى حدود التصورات التقليدية فى المنطق الصورى ، والرياضة والفزياء الكلاسيكية . وظاهرة المحال هى إحدى هذه الظاهرات التى لا تنطبق عليها قوانين المنطق التى صاغها أرسطو ، والتى أدت إلى الأزمة المعروفة بأزمة « الثالث المرفوع » .

فمن المعروف أن أرسطو قد حدّد مبدأ الثالث المعروف فى كتاب العبارة بقوله بأن الموجود إما أن يكون أولاً ولا يكون ولا توسط بينهما لأن « الأمر مع ما لا يكون ولكن يمكن أن يكون أو لا يكون . يختلف عنه مع ما يكون <sup>(٥)</sup> . وهذه العبارة تلخص المبدأ المنطقى القديم الذى يقوم على أساسه بناء المنطق كله . فالقضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة ، وليس هناك حل ثالث ، أى أنه يستحيل عليها أن تكون

• أرسطو : كتاب العبارة (برى هرناس ٩ ، ١٩ ب) .

صادقة وكاذبة في وقت واحد ، كما يستحيل عليها ألا تكون صادقة ولا كاذبة في وقت واحد أيضاً . ومن الواضح أن هذا المبدأ الذى يطلق عليه في المنطق اسم الثالث المرفوع هو النتيجة الضرورية المترتبة على مبدأ عدم التناقض ، الذى يقول إن القضية لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آن واحد وبأنفس العلاقة .

ومن المعلوم أيضاً أن مبدأ الثالث المرفوع يلعب دوراً هاماً في ما يسمى بمنطق السلب أو النفي . وربما ترجع أهميته في السنوات الأخيرة فيما ترجع إليه إلى الأزمة التى أثارها بين أصحاب النزعة الصورية Formalism وأصحاب النزعة الحدسية Intuitionism في الرياضيات الحديثة ، وبين نظريات المنطق الحديث ذى القيم المتعددة ، بل في المراحل الأخيرة التى تطورت إليها الفرياء ، وبخاصة فيما يتصل بعلاقة هيزنبرج الشهيرة التى تسمى عادة باسم علاقة عدم التحديد أو عدم الدقة<sup>(١)</sup> .

إن المنطق التقليدي يتبع مبدأ عدم التناقض بمبدأ الثالث المرفوع . فبينما يقول مبدأ عدم التناقض في صورته العامة بأن الحكيمين المتعارضين لا يمكن أن يكونا صادقين في وقت واحد ، نجد بمبدأ الثالث المرفوع يؤكد أن الحكيمين المتناقضين لا يمكن أن يكونا فاسدين معاً . فإذا كان الحكم س هـ ب حكماً فاسداً ، فإن الحكم س ليست هـ ب حكم صادق بالضرورة ، أو إذا كان الحكم ؛ س ليست هـ ب حكماً فاسداً ، فإن الحكم ؛ س ب هـ حكم صادق بالضرورة<sup>(٢)</sup> . أى أننا نستطيع أن نعبر عن مبدأ الثالث المرفوع على هذه الصورة ، بين الصدق والفساد ، بين التأكيد والنفي ، لا يوجد ثمة مكان لا مكانية ثالثة .

وجدير بالذكر أن الجدل حول استبعاد هذه الإمكانية الثالثة بين الصدق والفساد أو لإفساح مكان لها أمر قديم يرجع إلى ما قبل ظهور أشكال المنطق ذى القيم المتعددة كما يسبق النقد الذى وجهه الرياضيون أنفسهم في مطلع هذا القرن إلى مبادئ التفكير الرياضى . فجون ستيوارت مل يلاحظ<sup>(٣)</sup> أن بين الصدق

(١) يمكن التعبير عن هذه العلاقة في صورة مبسطة على النحو التالى : لا يمكن تحديد وضع الجزئ وسرعة في وقت واحد تحديداً دقيقاً .

(٢) يعبر عن ذلك في المنطق الرياضى على هذا النحو ب  $\neg$  (فإذا أن تكون ب أو ب صحبة) حيث تكون ب رمزاً للقضية و ب رمزاً لنفسها .

(٣) ج . س . مل ، المنطق ، الجزء الثانى ، ص ٥٧ .

والكذب دائماً ما يوجد مجال لإمكانية ثالثة يسميها باللامعنى<sup>(١)</sup> . أما عالم المنطق الشهيران ج . هـ . برادلى<sup>(٢)</sup> وت . ن . كيتزفيلجيان بأن القضية التى تعبر عن المحال قضية متناقضة فى ذاتها ، وأن مبدأ الثالث المرفوع إنما ينطبق على القضايا وحدها ، ولذلك فإن « إما - أو » التى تقرر بحسب تعريفها صدق القضية أو كذبها ليس فيها أدنى تحفظ ولا يمكن أن تسمح بأية استثناء . ويسأل القارئ نفسه : ألا يمكن أن توجد إلى جانب « نعم أولاً » التى يتطلبها مبدأ الثالث المرفوع إمكانية ثالثة تسمح « بنعم ولا » أو لا تسمح لا بالنعم ولا باللا ؟ سؤال محير يرفضه المنطق التقليدى أصلاً ولا يجد مجالاً لمناقشته . إنه يستبعد الإجابتين معاً . فإذا وجد امرؤ أنه مسوق إلى إحدهما فإن الرأى عنده أن السؤال قد أسئء وضعه ، وأنه قد ترك نفسه يتزلق إلى اختيار بين موقفين كلاهما فاسد ومرفوض . لذلك كانت كل مشكلة يواجهها العقل تلزمه بأن يجب عليها نفيًا أو إيجاباً ، وأن يصفها بالصدق فيقبلها أو يدمغها بالبطلان فيطرحها جانباً ، مدفوعاً فى ذلك بالتقابل القاطع بين الصدق والكذب وبين الصحة والفساد - صدق أو كذب ، نعم أو لا ؛ هنا نجد ثنائية الإيجاب والسلب التى تؤلف نسيج الفهم والتفكير بوجه عام .

أدى تطور العلوم الطبيعية منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى إعادة النظر فى المسلمات الرياضية وفى الأسس التى تقوم عليها الفزياء الرياضية مما أدى بدوره إلى إثارة الجدل حول مبدأ الثالث المرفوع ومدى انطباقه على المجالات الجديدة التى لم يكن المنطق التقليدى يعرف عنها شيئاً .

(١) The Unmeaning ج . س . مل ، المنطق ، الجزء الثالث ، ٧ ، ٥ .  
ويسمى المنطق البولندى الكبير لوكازيفتش هذا المبدأ باسم المبدأ ذى القيمتين . أما من تجاوزه له إلى منطق القيم المتعددة الذى يمكن أن يقوم إلى جانبه المنطق التقليدى ذى القيمتين وأن يستقر عنه ، وعن جهود المدرسة البولندية المنطقية فى هذا السبيل فيمكن الرجوع فيها إلى كتاب ل . م . بوشسكى « أصول المنطق الرياضى ، بادربورن ، ١٩٥٤ ص ٩٢ - ٩٥ وإلى كتابه المنطق الصورى ، فرايبورج ، ١٩٥٦ ، مطبعة ك . ألبير ، ص ٣٤١ - ٣٤٤ ، ٤٦٩ - ٤٧٢ وإلى مقال ليابلز لنكه فى مجلة البحث الفلسفى ، المجلد الثالث ، ١٩٤٨ ، ص ٣٧٨ - ٣٩٨ ، ص ٥٣٠ - ٥٤٦ بعنوان : « أشكال المنطق ذى القيم المتعددة ومشكلة الحقيقة » .

(٢) ج . هـ . برادلى ، مبادئ المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس ( مبدأ الثالث المرفوع ) ص ١٥١ - ١٥٨ ، لندن ، ١٩٥٠ ، الطبعة الثانية .



فالمنطق الذى تسير عليه العلوم الطبيعية الحديثة كما تسير عليه في حياتنا اليومية بطريقة تلقائية هو المنطق التقليدى أو منطق القيمتين . أما المكتشفات الجديدة التى هزت كيان العلم فقد كان لابد لمواجهتها من تجاوز منطق الثالث المرفوع إلى منطق ذى قيم متعددة ، يسمح على الأقل بإيجاد قيمة متوسطة بين اللا والنعم ، وبين الصدق والكذب . وقد أفضت إلى هذه المباحث المنطقية صعوبتان تسببت إحداها عن المقارقات التى قابلها التفكير الرياضى فى نظرية المجاميع ، وفى مشكلة اللامتناهى ، والأخرى فى ما يسمى بمنطق الكم التى استلزمت ضرورة تعديل قوانين الميكانيكا ( ومن المعروف فى تاريخ المنطق الحديث أن هانز ريشنباخ هو الذى طبق منطق القيم المتعددة على ميكانيكا الكم ) .

أما فيما يتصل بأزمة الأسس التى تقوم عليها الرياضة فهناك اتجاهان متقابلان لكل منهما وجهة نظره فى مشكلة الأساس الذى تقوم عليه الرياضة ، اصطلاح على تسمية أحدهما بالحدسية ، ( ومن أشهر المنادين بها بروور ) ودينفوش والآخرون بالشككية أو الصورية ، التى تبنت الفكر الرياضى على مجموعة المسلمات البديهية . ويجعل النزاع الذى نشب فى العشرينيات من هذا القرن يمكن التعبير عنه فى هذا السؤال : هل تقوم الرياضة على أساس حدسى أم على أساس صورى (١) ؟ .

والحقيقة أن هذه المشكلة فى جوهرها مشكلة فلسفية ، والنزعتان المتعارضتان فيها تكشفان عن تأثير صراع قديم محتمد فى مجال الفلسفة نفسها . ولما لم يكن فى استطاعتنا أن ندخل فى تفاصيل أزمة أسس الرياضة من وجهة نظر علمية بحتة ، لافتقارنا إلى التخصص الدقيق من ناحية ، واقتصرنا على الجانب الفلسفى وحده من ناحية أخرى ، فسوف نكتفى بالكلام عن مبدأ الثالث المرفوع وحده وعن الأزمة التى عاناها فى السنوات الأخيرة وأدت بالبعض إلى الشك فى صلاحيته صلاحية مطلقة والنقد الذى وجه إليه من جانب النزعة الحدسية الرياضية ومن أصحاب المنطق المتعدد القيم . إن نقطة البدء الأساسية عند أصحاب هذه النزعة الحدسية هى الشك فى صلاحية

(١) راجع تفصيل ذلك فى بحث أوسكار بيكر : الوجود الرياضى ، مباحث فى المنطق وفى انطولوجية الظواهر الرياضية ، وذلك فى مجلة هيرل المشهورة : الكتاب السنوى لفلسفة والبحث الفيتوزيولوجى ، المجلد الثامن ، وبالأخص ص ٤٤٥ - ٤٦١ ، ص ٤٩٤ - ٥٠٩ . وكذلك عرض هذه الأزمة فى مجموعة النصوص والوثائق التاريخية التى جمعها فى كتابه « أسس الرياضة فى تطورها التاريخى » ، مطبعة كارل ألبر ، فرايبورج وميونخ ١٩٥٤ .

مبدأ الثالث المرفوع لأن يطبق على المجموعان الرياضية غير المتناهية<sup>(١)</sup> . ويمكننا أن نسوق مثلاً من ذلك للتعبير عن رأى بروور فى هذا الصدد .

فلو سلمنا بأن أعداد المتتالية الحرة<sup>(٢)</sup> غير المتناهية (ف) هى كما يلى :

١ ، ٦ ، ٢٨ ، ٣ ، ٩ ، ١١ . . . . . فسيكون فى استطاعتنا فى هذه اللحظة أن نقول عن هذه المتتالية إن « ف تحتوى على العدد ٩ » ، ولكننا لن نستطيع أن نقول عنها « إنها تحتوى العدد ٤ » ولا أن نقول إنها « لا تحتوى على العدد ٤ » . ذلك لأننا لا نستطيع فى هذه الآونة . أن نصدر حكماً قاطعاً بذلك . يبدو إذن أن مبدأ الثالث المرفوع ، الذى يقضى بأن يكون أحد الحكمين المتناقضين صادقاً والآخر كاذباً ، لا يصلح فى ميدان المتواليات العددية غير المتناهية صلاحية مطلقة بل يسمح ببعض الاستثناء . فالحكمان الآتيان :

١ - يوجد فى المتتالية (ف) عدد له خاصية (ا) .

٢ - جميع أعداد المتتالية (ف) لم الخاصية (ا) .

ليس لهما حكم مضاد يناقضهما مناقضة حقيقية ، أى أن نقيضهما المبنى بناءً صورياً خالفاً لا يخضع لمبدأ الثالث المرفوع ، إذ ليس له معنى موضوعي ملموس . والحكمان النافيان لهما :

١ - لا يوجد فى المتتالية (ف) عدد له خاصية (ا) ،

٢ - لا تحتوى جميع أعداد المتتالية (ف) على الخاصية (ا) .

يحتويان على معنى موضوعي واضح بالنسبة للمتتالية الحرة ف . فكلما الحكمين يشير إلى موقف لا يمكن القطع فيه بشئ ، إذ لا يمكن فى حالة المتتالية الحرة - وهى تختلف عن المتتالية التى تحددها قوانين معينة - أن نتنبأ بالأعداد التى قد ترد فيها ، ولا يمكن لذلك أيضاً أن نقطع بأن عدداً من الأعداد ذات الخاصية (ا) لن

(١) أوسكار بيكر : عظمة التفكير الرياضى وحدوده ، مطبعة كارل ألير ، فرايبورج / ميونخ

١٩٥٩ ، ص ١٢٥ - ١٢٨ .

(٢) يمكن التمييز بين نوعين من المتتاليات الرياضية غير المتناهية : ١ - المتتاليات المحددة بحسب قوانين معينة ، وذلك مثل سلسلة الأعداد الطبيعية المتصلة : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ . . . إلى ما لا نهاية . ب - والمتتاليات الاختيارية الحرة ، التى تنتخب الأعداد فيها انتخاباً حراً أو المتتاليات الاختيارية التى تنقيد بشروط معينة ، أو أخيراً تلك المتتاليات التى تحدد أعدادها خطوة خطوة ، بحسب قواعد معينة (أوسكار بيكر ، الوجود الرياضى ، ص ٤٤٨) .

يظهر فيها . وإذن فإمكانية ظهور استثناء على نحو من الأنحاء موجودة ، غير أننا لا نستطيع أن نقرر بشكل محدد إن كان هذا الاستثناء سيصبح أمراً واقعاً<sup>(١)</sup> .

فالقضية الفاصلة Disjunktion « إما أن يوجد في المتتاليات الحرة عدد له الخاصية (١) أولاً يوجد » ليست قضية فاصلة حقيقية . وعلى ذلك فإن علينا ، كما يرى بروور ، أن نفصح مجالا لعدم القطع بالنسبة للقضايا المتعلقة بالجامع اللامتناهية . ويترتب على ذلك أيضاً أن تحسب حساب إمكانية ثالثة بين القضية القائلة « يوجد عدد له الخاصية (١) » وبين القضية التي تنفيها وتقول « لا يوجد عدد له الخاصية (١) » . وبذلك يحتمل مبدأ الثالث المرفوع الاستثناء ، كما يفلت اللامتناهية من تطبيق هذا المبدأ عليه ، وتظل القضايا التي تعبر عنه وراء الصدق والكذب جميعاً . لا بد إذن من أن نسلم بوجود قيمة منطقية ثالثة ، سيصطلح على تسميتها بالخال . أو بتعبير أدق ، ما لا يمكن البرهنة على صدقه ولا على كذبه ، إذ أن الكذب لا يعدّ نقيضاً للصدق إلا حيث يكون التحقق منهما ممكناً .

ولا بأس هنا من أن نذكر حكاية المفارقة الطريفة التي يمثل بها العالم المنطقي بروور للموقف الحرج الذي وجد الرياضيون والمناطق أنفسهم فيه ، وهي الحكاية المعروفة بحكاية العمالقة المنطقيين . فقد كان هؤلاء العمالقة يسكنون جزيرة نائية ، ويقتلون كل غريب يسوقه سوء حظه إلى شواطئها . لقد كان على كل غريب أن يجيب على سؤال معين يوجهه العمالقة إليه . وسواء أكانت الإجابة صادقة أو كاذبة فلم يكن له مفر من أن يُضحّى به على مذبح الصدق أو مذبح الكذب . وذات يوم يوجه العمالقة كماداتهم سؤالهم الخالد إلى أحد الغرباء : ماذا سيكون مصيرك ؟ ويجيب الغريب قائلاً : سوف بضحيّ بي على مذبح الكذب . ويفاجأ العمالقة وتشيع الحيرة بينهم . . لقد اكتشف الغريب الإجابة التي تفلت من تقابل الأضداد وتتجاوز الصدق والكذب جميعاً ، وتتعدى بذلك مبدأ الثالث المرفوع . . لقد أعجز العمالقة الحكم على إجابته بالصدق أو بالكذب ، وفوّت عليهم فرصة التضحية به على أحد المذبحين !

(١) أوسكار بيكر : الوجود الرياضي ، ص ٤٥٠ .

(٢) عن إدوارد مور - سير : الفكر السالب ، باريس ، أوبير ، ١٩٤٧ ، ص ٣٧٥ .

وقد وضع العالم المنطقي أ. هايتنج<sup>(١)</sup> منطقاً اقتدى فيه بأعزج المنطق التقليدي، ولكنه استبعد منه مبدأ الثالث المرفوع. فهو منطق ذو قيم ثلاثة: ما يمكن البرهنة على أنه صدق، وما يمكن البرهنة على أنه كذب، وما لا يمكن البرهنة على صدقه أو كذبه. ويعبر عن هذه القيم في حساب القضايا المنطقية على هذا النحو العددي: صادق = ١، كاذب = ٠، لا صادق ولا كاذب = ١. والنتيجة الهامة المترتبة على ذلك هي نبذ المساواة التقليدية في القيمة بين الإيجاب والنفي المزدوج، بحيث لا يبقى لمبدأ عدم التناقض، الذي يقوم كما رأينا على مبدأ الثالث المرفوع، غير قيمة واهية، إذ يمكن للنفي المزدوج في هذه الحالة أن يتعلق بالقضية الصادقة أو بالقضية التي لا سبيل للبرهنة على صدقها أو كذبها سواء بسواء.

أما ريشنباخ فقد ذهب مذهباً آخر. لقد أراد أن يدخل على المنطق حساب احتمالات يسلم فيه بقيم ثلاث: ١، ٠،  $\frac{1}{2}$  حيث تكون  $\frac{1}{2}$  هي القيمة المنطقية غير المحددة. هذه القيمة الثالثة هي النتيجة المترتبة على فزياء الكم، أو بعبارة أدق على علاقة عدم التحدد التي قال بها هيزنبرج. وبذلك يكون المنطق التقليدي الذي وضع أرسطو بناءه المتكامل وظن الفلاسفة إلى عهد وكانت أنه لا يمكن إضافة شيء جديد إليه — أقول يصبح هذا المنطق التقليدي مجرد حالة خاصة من حالات منطق الاحتمالات، لا يراعى فيه الاحتمالان المتطرفان، ونعني بهما الاحتمالية اللامتناهية، أو اليقين، واحتمالية الصفر أو الكذب، (وقريب من هذا محاولات ج. ل. ديفوش في إقامة منطق عام يضع فيه الأساس المنطقي للفزياء الحديثة).

والحق أن محاولات أصحاب المنطق ذي القيم الثلاث (بل وأصحاب المنطق ذي القيم المتعددة إلى ما لا نهاية له من القيم مثل لوكارز يفتش وأتباعه) لها ما يبررها من الواقع العلمي الحديث. فالموقف الحاضر في العلم الطبيعي في الرياضيات والفزياء على السواء، قد لفت أنظار العلماء إلى مراجعة الأسس التي يقوم عليها المنطق وتعديل شكلها التقليدي، وإعادة النظر في مجموعة المسلمات البديهية التي يقوم عليها الفكر، وبخاصة بعد أن تبين لهم من نتائج البحوث في بعض فروع الرياضيات والفزياء الرياضية أن بعض البديهيات الواضحة لم تعد من البدهاة والوضوح بما كانت عليه

من قبل . وليس هنا مكان التعرض لهذه المشكلات وتتبع تطورها منذ احتدام أزمة الأسس الرياضية إلى اليوم . إن ما نريده لا يتعدى الإشارة إلى الفكرة الرئيسية التي قدح بها بروور ومدرسته شرارة تلك الأزمة ، وإلى إمكانية وجود قيمة ثالثة بين الصديق والكذب من وجهة النظر الصورية البحتة ، أى صلاحية مبدأ الثالث المرفوع كبدأ ومثال منطقي .

(١) فبالنسبة للأعداد التي لم تحدد بعد في متتالية حرّة (ف) مثل ١ ، ٦ ، ٢٨ ، ٣ ، ٩ ، ١١ ... تكون القضية القائلة إن « ف تحتوي على العدد ٤ » قضية مستحيلة ونحالية من كل معنى مثلها في ذلك مثل القضية الأخرى القائلة « إن ف لا تحتوي على العدد ٤ »<sup>(١)</sup> . والقضية الوحيدة التي يمكن أن تقال فيكون لها معنى هي هذه القضية : « المتتالية ف يمكن أن تحتوي على العدد ٤ ويمكن ألا تحتوي عليه » ، وإذن فكل ما نستطيع قوله من وجهة النظر الصورية هو ما يلي : كل مقولة عن متتالية حرّة وكل مقال منفصل يخالف معناها فهي مقولة متناقضة في ذاتها .

(ب) يرفض بروور مبدأ الثالث المرفوع باعتباره المبدأ الذي تقوم عليه كل معرفة . وهجومه عليه ، وإن يكن له ما يبرره من الناحية الموضوعية ، لا ينصب في الحقيقة على مبدأ الثالث المرفوع Tertium non datur بمعناه المنطقي الخالص . يقول بروور : « في رأي أن مسلّمة الحل » (يعني بذلك المسلّمة التي تقول إن كل مشكلة رياضية فهي قابلة في أساسها للحل) ، وهذه المسلّمة تقوم بدورها ، في النزعة الرياضية الصورية ، على صحة مبدأ الثالث المرفوع (ومبدأ الثالث المرفوع كلاهما فاسد . وقد نشأ الاعتقاد بهما من الناحية التاريخية من استخلاص المنطق التقليدي من رياضة الهاميع الجزئية لمجموعة متناهية بذاتها ، ثم إعطاء هذا المنطق بشكل قبلي وجوداً مستقلاً عن الرياضة وتطبيقه أخيراً بغير حق — على أساس هذه القبليّة المزعومة — على رياضة الهاميع غير المتناهية<sup>(٢)</sup> ».

(١) كاسبارفك؛ مبدأ الثالث المرفوع . مساهمة فلسفية في أزمة أسس الرياضة ، في مجلة Scholastik « شولاستيك » ١٩٣٧ ، ص ٥٢٢ وما بعدها .  
(٢) ل . ج . بروور : النظرية الحسية للمجاميع ، في التقرير السنوي للرياضة الألمانية ، ١٩١٩ ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٨ .

وبرور بهذا الزعم يسمى فهم المنطق الأرسطى في منشأه ومعناه ، وهو الذى أراد به أن يثبت دعائم العلم الحق والتقنين المضبوط ، ويقع فى الخطأ الذى نصافه كثيراً لدى الرياضيين وأصحاب المنطق الرياضى . فالواقع أن الأمر هنا يتعلق بصحة التصورات المنطقية لا بنظرية الهجاميع المتناهية . لقد استخلص أرسطو الصورة المنطقية مستجيباً فى ذلك للحاجة إلى تدعيم التفكير التصورى وتأمينه ولزعمته الأصلية لكل ما هو شكلى وصورى . وحين أراد أن يضرب الأمثلة لما يقول لم يستطع لسوء الحظ أن يستغنى عن الاستعانة بالعيانات الكمية ، مما أدى إلى بعض اللبس فى أقواله .

(ج) إن مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع مبدأان صحيحان صحة مطلقة بالنسبة لكل ما هو موجود ، أى بالنسبة لما هو كائن أو لما يمكن أن يكون . وهما بذلك يقومان على أساس جوهر الموجود نفسه وطبيعته . وقد لاحظ أرسطو بنفسه أن مبدأ الثالث المرفوع يتعلق بالحاضر والماضى ، وبذلك يمكن للإيجاب والسلب أن يكونا صادقين أو كاذبين . أما فى مجال الممكن والمستقبل — ما بقيت أسبابهما مجهولة — فلا يمكن لإيجاب ولا سلب أن يحكم فى شأنهما بالصدق أو بالكذب ، « لأن الأمر فيهما يتعلق بما لا وجود له ، ولكن يمكن أن يوجد أو لا يوجد ، يختلف عنه فيما يتعلق بما هو موجود » كما نقول عبارة أرسطو التى أوردناها من قبل .

(د) كثيراً ما يساء استخدام مبدأ الثالث المرفوع رتبتيه فى أفكارنا اليومية وتأملاتنا المنطقية . فكلم من أحكام تواجهنا نجدها حقاً متقابلة تقابل الضدين ، حتى إذا أمعنا النظر فيها وجدنا أن مبدأ الثالث المرفوع لا ينطبق عليها ولا يصح لها<sup>(٢)</sup> . فقولنا مثلاً إن « جرت شاعر من شعراء العاصفة والاندفاع »<sup>(٣)</sup> ، « وقولنا إنه « ليس شاعراً من شعراء العاصفة والاندفاع » . وقولنا إن « الحصان أبيض

(١) و . بوركامب ، أزمة الثالث المرفوع ، فى : « مساهمات فى فلسفة المثالية الألمانية » ، ٢ ،

١٩٢٧ ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢) أ . بفاندر ، المنطق ، فى الكتاب السنوى لفلسفة والبحث الفينونولوجى ، المجلد الرابع ،

١٩٢١ ، ص ٣٥٧ - ٣٦٤ .

(٣) Sturm und Drang هو اسم الحركة الأدبية المشهورة فى أواخر القرن الثامن عشر فى ألمانيا ،

وقد كان جوته وشيلر فى شباها من أتباعها .

أو أنه « ليس بأبيض » أمثلة مختلفة لأحكام لا تحتوى على تضاد ولا انفصال حقيقى ، ولذلك فكلاهما فاسد من وجهة النظر المنطقية الخالصة . فالقضية الأولى تنطبق على جوته فى مرحلة من مراحل تطوره العقلى والفنى ، ولكنها لا تنطبق عليه فى مرحلته الكلاسيكية أو مرحلة شيخوخته المتأخرة . وكذلك الشأن فى القضية الثانية ، فالحصان قد يكون أبيض فى الجبهة ، أسود الساقين ، بحيث يمكن القول عنه إنه أبيض وأسود فى وقت واحد . غير أننا لو توخينا الدقة لوجدنا أن هناك أوصافاً معينة بلداتها أو أضدادها هى التى يمكن لها وحدها أن تطلق على شيء معين فى نقطة مكانية وزمانية بعينها . وهنا لابد من اتباع مبدأ التفرد بكل دقة وتحديد الواقع المكاني والزمانى تحديداً تاماً لكي يمكن التحقق من القضية التى نقولها عنهما بعد ذلك . فجوته فى مثالنا السابق يمكن فى مرحلة زمنية معينة أن يكون شاعراً من شعراء العاصفة والاندفاع أو لا يكون ، كما يمكن للحصان فى نقطة معينة من جسمه أن يكون أبيض أو أسود ، ولكنه لا يمكن أن يحتمل الاثنين معاً فى آن واحد ومن جهة واحدة .

وإذن فبدأ الثالث المرفوع يصلح لأن يطبق على الأحكام المتضادة بحق ( مثل هى ب ، و ليست هى ب ) لا عن الأحكام المتقابلة تقابلاً عكسياً بحيث يمكن أن يكون كلا الحكمين فاسدين فى وقت واحد كما يمكن أن يقوم بينهما حكم ثالث . وإذن فالاعتراضات التى يوجهها بعض الرياضيين والمناطقية إنما تنطبق على الفصل Disjunktion الفردى لا على مبدأ الثالث المرفوع بما هو كذلك .

( هـ ) ما أهمية هذه القيمة الثالثة التى تحدثنا عنها إذن وإلى لا ينطبق عليها الصدق ولا الكذب وقد تكون مع ذلك صادقة وكاذبة فى وقت واحد ، هذه القيمة التى نطلق عليها أوصافاً مختلفة فنصفها حيناً بأنها تلك التى لا يمكن البرهنة عليها أو تحديدها ، ونصفها حيناً آخر بالمحال ؟ الواقع أن هذه الكلمات إن كانت قد احتفظت حتى الآن بمعنى حدسى يزيد على طابعها التقليدى ، فإنها لا تدل فى الواقع على قيمة منطقية بل على استحالة التوصل فى بعض الأحوال إلى تحديد دقيق للقيمة المنطقية . فهل يجوز لنا أن نجعل من افتقاد القيمة المنطقية قيمة ؟ ربما كان هذا الحل مريحاً من الناحية الشكلية الخالصة ، ولكنه لن يغير من الموقف الأصيل

فى شىء ؛ فهذه القيمة الثالثة تدل فى حقيقة الأمر على العجز عن تقرير الصدق أو الكذب فى أحوال معينة . إنها تعبر ، كما قلنا من قبل ، عن موقف لم يقطع فيه بشىء ، وفى مثل هذا الموقف لن يكون مبدأ الثالث المرفوع هو المبدأ الوحيد الذى لا بد من طرحه والاستغناء عنه ، بل إن القدرة على المعرفة هى نفسها التى ستعطل وتصاب بالبلبل أو الجمود (١) .

(و) لا يمكن أن يكون مبدأ الثالث المرفوع مبدأ خاطئاً . ومع ذلك فقد يكون من واجبات المعرفة فى لحظة من لحظات تاريخها أن تسمح على الأقل فى بعض الظروف بوجود قيمة ثالثة إلى جانب قيمتى الصدق والكذب أو التأكيد والنفي لقضية من القضايا . ولا يصح أن يودى هذا الاستثناء إلى طرح مبدأ الثالث المرفوع . إنها تبين حدوده وحسب . فثالث المعرفة ، الذى يجمد التعبير عنه فى هذا المبدأ المنطوق ، لا يصح النيل منه أو الانتقاص من شأنه . إن عليه أن يحتفظ بكل ما فيه من دقته وإحكامه . ومع ذلك فإن من الواجب أن نضيف أنه ينبغى تطبيقه بمحذر ، وأن الفكر ليس قادراً على تطبيقه فى جميع الأحوال . ولقد اعترف بذلك أحد المناطق التقليدية أنفسهم ، وهو برادلى ، حيث يقول : « إن مبدأ الثالث المرفوع على الرغم من أهميته وضرورته ، ليس صادقاً صدقاً مطلقاً . إنه يفترض عالماً منفصلاً يتألف من وقائع غير مترابطة ، وحقيقته نسبية ومقصورة على الواقع كما هو مائل فى مثل ذلك العالم » (٢) .

(ى) ربما دار فى خلد القارئ بعد هذه الملاحظات التى سقناها عن مشكلة الحال فى المنطق الحديث أن فى استطاعتنا أن نبحث عن طبيعة الحال عند كامى ، وهو الذى يهمنى فى هذا المقام بوجه خاص ، بطريقة منطقية صورية . غير أننا سنتبين من الفصل القادم أن الأمر على خلاف ذلك تماماً ، وأن الحال عند كامى لا يمكن أن يفهم إلا بطريقة دياكتيكية - وجودية . وزود قبل أن نتعرض لذلك بشىء من التفصيل أن نقرر هذه الحقائق التى انتهينا إليها من حديثنا

(١) مورو - سير ؛ الفكر السالب . باريس ، أوبير ، ١٩٤٧ ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

(٢) ف . هـ . برادلى ؛ مبادئ المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس ، ملاحظات إضافية ،



السابق فيما يتعلق بالبناء المنطقي للمحال :

١ - المحال إمكانية ثالثة بين الصدق والكذب ، أو التأكيد والنفي ، أو النعم واللا . فهو قد يدل على ما ليس بصادق ولا كاذب ، كما قد يدل على ما هو صادق وكاذب في آن واحد .

٢ - إن إمكانية وجود المحال لا يصح أن تؤدي إلى نبذ مبدأ أساسي من مبادئ المعرفة الإنسانية ، ألا وهو مبدأ الثالث المرفوع ، بل ترسم حدوده وتبين ظروف صلاحيته أو عدم صلاحيته . إن من حق الفكر ، بل من واجبه ، أن يبحث إمكانياته وحدوده . ولكن معرفة الحد لا يصح أن تؤدي إلى تغيير المطلب الأساسي الذي ينشده العقل في الحقيقة . بل الأصح من ذلك أن نقول إن مبدأ المعرفة نفسه هو الذي يشعرنا بوجود الحد ، فالثنائية التي يقوم عليها كل فهم وكل معرفة ، ونعني بها ثنائية الصدق والكذب والإيجاب والسلب لا بد من أن تظل قائمة لا تمس ، وكل مساس بها إنما يكون على حساب الفهم والمعرفة أنفسهم .

٣ - وقد يكون من الأنسب أن نوجه المشكلة وجهة جديدة لعلها أن تفيدنا في الفصول القادمة ، وذلك بأن تقدم مشكلة المعنى على مشكلة القطع في أمر الصدق أو الكذب . وسوف نرى فيما بعد أن قضيتين كهاتين : « العالم له معنى » ، و « العالم ليس له معنى » . ليسا في الحقيقة قضيتين متضادتين ولا يعبران عن فصل حقيقي فالواقع أن المعنى في مثل هذه القضية : « العالم لا معنى له » إنما يكمن في خلوها من المعنى . فهي إذن لا تمثل القضية المناقضة للقضية التي تقول « إن للعالم معنى » ولا يمكن لهذا السبب أن تمتحن على أساس منطقي « صوري » .

٤ - يمكننا أن نصف المحال بأنه ما لا سبيل للبرهنة عليه . إنه يدل - إن صح أن له دلالة على الإطلاق - على حال من الانتظار والتوقف عن الحكم ، أعني أنه لا يدل على موقف نهائي . إنه نوع من السلب النسبي ، يحتوي في داخله على بذرة الإيجاب .

## الفصل الأول

### المحال

- ( ١ ) بدايات المحال  
( ٢ ) تماذج المحال  
( ب ) منشؤه وتحديد طبيعته  
( د ) هل سيزيف سعيد ؟

### ( ١ ) بدايات المحال :

لم يستمد كامي فكرته عن المحال من مرجع ولا كتاب . لقد بدأ الإحساس « بمحالية » الوجود الإنساني يتسلل إلى قلبه وهو بعد طفل صغير . كانت مجموعة من « الصور » الأساسية الواضحة - كما يسميها بنفسه - نبتت من عالم طفولته . وعلمته كيف يتجرد من الوهم . والتعود . ويواجه لغز الحياة والموت بكل ما فيه من غرابة وقسوة وإعتماد . إنه البؤس ، والشيخوخة ، والصمت ، والليل الوحيد الطويل يقضيه إلى جانب فراش أم محبوبة ولكن ما أبعداها عنه . ورحلات شاب وحيد بلا مال ولا هدف ، وأناس يتحركون كالظلال ويتكلمون ويتعذبون ، ويكشفون - وإن لم يشعروا هم أنفسهم بذلك - في حركاتهم وأصواتهم وعلاهم عن العدم في أنقى صورة .

في لحظات العرى هذه . عندما تختفي كل فكرة نحتمى بها ، ويتبدد كل سند عقلي تتذرع به . ينساب جمال الأرض سرّاً إلى النفس كأنسياب الموجة ، ويردّ الوجود الإنساني « المحال » - ولم يكن كامي قد عرف الكلمة بعد - إلى العدم . هنا<sup>(١)</sup> نستطيع أن نتلصق ببدايات المحال . إنه قريب من العدم . الذي راح يذق على الباب دقائق رقيقة متباعدة . ولكنه ليس ذلك العدم الرهيب الذي يدعونا إلى الموت . ليس ذلك البحر الغامض المعتم الذي تحدثنا نفوسنا في بعض الأحيان أن نهوى في بلحته . مدفوعين برغبة النقي التي لا تقهر ، والذي سيضعنا فيما بعد أمام

( ١ ) أي في كتابه الأول L'envers et l'endroit ( الظهور والوجد ) ١٩٣٥ - ١٩٣٦ .  
شارلو ، الجزائر . ظهرت الطبعة الجديدة من لدى الناشر جاليمار . ١٩٥٤ . معدرة بمقدمة هامة .

مشكلة الانتحار ، أهم وأخطر المشكلات الفلسفية جميعاً وأكثرها جدية . إن « المحال » الذى نشعر به الآن أقرب ما يكون إلى الحالة النفسية التى يحس فيها الموجود كأنه فى « فراغ » .

الأم المريضة الصامته قد عرفت هذا « العدم » الخالى من كل عزاء : « كان يحدث أن يسألها سائل : « فم تفكرين » ؟ فتجيبه قائلة : فى لا شىء » . وقد كان هذا صحيحاً . كان كل شىء هنا ، أعنى لا شىء<sup>(١)</sup> .

عبثاً نفتش عن طبيعة هذا العدم الوجودية أو المنطقية . إنه لا يعلو أن يكون إحساساً معتماً عارياً من كل عزاء ، ينتابنا فى بعض الأحيان ، وقد نسميه فى السطور القادمة باسم « المحال » . وليس « المحال » الذى نقصده هنا سوى اسم آخر نطلقه على الشعور بالغربة ، بالهوة المظلمة التى تفصل الصبي عن أمه التى لا سبيل إلى القرب منها<sup>(٢)</sup> . إنه هذه اللحظة التى خرجت عن حدود الزمان<sup>(٣)</sup> ، وتجمع فيها كل شىء ولا شىء ، نعم ولا . إنه ، بكلمة واحدة ، الصمت الذى يتضح فيه كل شىء<sup>(٤)</sup> .

فى هذا النسيج المعتم من مشاعر الصبي الحساس منجد ما سوف نؤكدده فيما بعد ، سنجد جانبي النور والظل ، حب الحياة واليأس من الحياة ، الإيجاب والسلب ، النعم واللا مجتمعين فى وحدة لا تنقسم . وهنا ستعرف أيضاً على ما سوف نسميه « بأخلاق المحال » ، التى ستجعل شعارها « عش كما لو . . . » . . . . . التى ستجدها فى « أسطورة سيزيف » فى بناء محكم من التصورات . فيها هو كاهن يقول فى كتابه الأول : « لا أريد أن أختار بين جانب النور وجانب الظل » فى هذا العالم . . . . . و « إن الشجاعة الحقة فى ألا نغمض عيوننا أمام النور ولا أمام الموت . . . » . عند ما أتصنت للهكم ( ضمان الحرية الذى يتحدث عنه باريه ) الذى يكمن فى قرارة الأشياء ، أجدها تتكشف لى شيئاً فشيئاً . إنها تطرف بعينها الناصعتين الصغيرتين وتقول : عيشوا كما لو . . . »<sup>(٥)</sup> .

(١) الظاهر والوجه ، ص ٦٤ .

(٢) الظاهر والوجه ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٣) الظاهر والوجه ، ص ٦٢ .

(٤) الظاهر والوجه ، ص ٦٢ .

(٥) الظاهر والوجه ، ص ١٢٤ .

(٦) الظاهر والوجه ، ص ١٢٥ .

## (ب) منشؤه وتحديد طبيعته :

إذا كنا نتحدث عن تحديد طبيعة الشعور بالمحال فلا ينبغي أن يفهم من ذلك أننا نريد أن نفسره تفسيراً عقلياً ، أو نضعه في نسق مرتب من تصورات الفهم والإدراك . إن محاولتنا لن تتعدى تتبع النتائج التي تنجم عن هذا الشعور . وسيكون المعيار الذي نحتكم إليه هو الصدق الذي يقتضيه من الإنسان أن يسلك بما يتفق مع هذا الشعور<sup>(١)</sup> . فأننا أستطيع من الناحية العملية . أن أحدد جميع الأحاسيس اللامعقولة التي لا تقبل التحليل ، ومن بينها الإحساس بالمحال ، وأن أعرف على قيمتها العملية ، وذلك بأن أضمّ مجموعة الظواهر المترتبة عليها في نظام عقلي واحد ، وأحاول فهم الصور التي تتجلى فيها وأقوّمها وأترسم عالمها<sup>(٢)</sup> . ولما كانت المعرفة على اختلاف صورها مستحيلة عند كامي<sup>(٣)</sup> . فسوف نلجأ إلى منهج التحليل ، نحصى بواسطته الصور التي يظهر بها الشعور بالمحال ونصف عالمها ونعرف على جوه .

فالشعور بالمحال شعور مفاجئ . غير متظر ، مجرد عن كل عزاء . قد يباغتنا عند منعطف شارع ، وقد يستولى علينا ونحن نباشر أكثر أعمالنا اليومية سخفاً . إنه تجربة شخصية وحيدة ، لا سبيل إلى توصيلها للآخرين .

هذا الشعور بالمحال قد يرجع إلى أسباب كثيرة ، أول ما يؤكد كامي منها هو طابع الآلية الذي تتسم به حياتنا التي نعيشها كل يوم : « بقطة : ترام أربع ساعات في المكتب أو المصنع ، طعام ، ترام ، أربع ساعات من العمل ، طعام ، نوم ، اثنين ، ثلاثاء ، أربعاء . خميس ، جمعة ، سبت . دائماً وأبداً نفس الإيقاع — لقد طالما كان هذا طريقاً مربحاً<sup>(٤)</sup> » .

هذا الإيقاع الآلي الرتيب الذي تسير عليه حياتنا اليومية يقابله إيقاع آلي آخر ينتظم أفعالنا وسلوكنا : فليس اللامعنى من حولنا فحسب ، ولكنه كامن كذلك

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٥ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٩ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

في نفوسنا ، فالإحساس بالضيق وعدم الارتياح الذي تثيره فينا لا إنسانية الإنسان قد تسببه ملاحظة عادية نراها كل يوم ولكننا لا نلتفت إليها إلا على حين فجأة : « إنسان يتحدث في التليفون وراء حائط زجاجي » ، نحن لا نسمعه ولكن نرى حركاته وإيماءاته الخالية من كل معنى ، ونسأل أنفسنا « لماذا يعيش » ؟ وهكذا نحى حياتنا المتعبة ولا نلتفت إلى متاعها ، ونعيش أيامنا الرتيبة ولا ندهش لما فيها من رتابة ، حتى يأتي يوم يستيقظ فيه الإحساس بالحال فجأة وعلى غير انتظار ، ليوقظ فينا الإحساس بالقرف والملال . بهذا « القرف » <sup>(١)</sup> تنهى الحياة الآلية وتبدأ حياة الوعي والوجدان . إنه يوقف في نفس الوقت حركة الوعي بالسؤال الخالد « لماذا ؟ » <sup>(٢)</sup> وقد يتبع ذلك البقطة النهائية التي لا نوم بعدها ، قبل أن تأتي فكرة الموت التي لا يستطيع الإنسان أن يتعود عليها .

نقف هنا قليلاً لنؤكد أن في القرف الذي نتحدث عنه شيئاً تمجه النفس ، ويبحث فيها الاشتزاز . دون أن يكون في الوقت نفسه مثاراً للألم ، ولكنه ، فيما يقول كامى ، شيء حسن ، من حيث إنه يوقف الوعي وينبه الوجدان ، فما من شيء تكون له قيمة ، إلا عن طريق الوعي والوجدان <sup>(٣)</sup> .

ثم تأتي تجربتنا بالزمن . لم يعد الزمن هو الوسط الذي نجرى فيه وراء آمالنا ، ونحاول أن نرضى طموحنا ونسعى إلى تحقيق أهدافنا وإمكانات وجودنا . ولا هو الزمن « الموضوعي » الذي نقيسه بالساعات والأيام والسنين ، ونعرفه بحركات الكواكب والأفلاك ، بل هو الزمن « الذاتي » الذي يقوم على التجربة الحية بالزمان ، ولا يخضع الوجدان به للحدود والمقاييس . في كل يوم من أيام حياتنا الموقعة المستببة يحملنا الزمان . الماضي والحاضر والمستقبل ترتبط ارتباطاً لا عناء فيه ولا هموم <sup>(٤)</sup> . ونعيش على هدف نبغيه من المستقبل قد نعبه وقد لا نعبه . يحملنا الزمن ، إن صح هذا التعبير ، على كتفيه . غير أن اللحظة التي نحمل فيها الزمان على أكتافنا لا تلبث أن تعجى دائماً <sup>(٥)</sup> .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٢٩ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

(٣) الغريب ، ص ١٦٢ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ : ٢٨ .

هنالك يبدو الزمان وكأنه شرّ أعدائنا . وهناك أيضاً يتسرب إلينا الشعور بالمحال .

وتأتى بعد ذلك تجربتنا مع الطبيعة . فإذا كنا نألف الطبيعة ، فرجع ذلك إلى أننا نشاهد صور عاداتنا منعكسة على سطحها ، ولأننا لا نلمسها هي نفسها ولا ندرك مكتوناها وأغوارها . بل نلمس تصوراتنا وشهواتنا وحاجتنا التي نسقطها عليها أو نضعها فيها <sup>(١)</sup> . ولو أننا استطعنا أن نلمس الطبيعة نفسها ، لتزعنا القناع عن شيء يختلف تمام الاختلاف عن الوعي الإنسانى . عندئذ تنهار الكواليس وتسقط الأقنعة . عندئذ يتبدى لنا العالم كثيفاً وغريباً . « درجة أعمق — وإذا الإحساس بالغربة يستولى علينا ، وإذا بنا ندرك أن العالم كثيف ، ونحس كيف يكون حجر من الأحجار غريباً عنا ، لا سبيل إلى النفاذ إليه ، وإلى أى حد تنكرنا الطبيعة أو أحد المشاهد الريفية . « هذه الكثافة وهذه الغربة التي يطالعا بها العالم هي الحال » <sup>(٢)</sup> . وبعد كل شيء وقبل كل شيء تأتى تجربة الموت . إننا لانملك تجربة الموت — فتجربة الموت لا يعرفها إلا من يموت ، وهو يأخذها معه إلى قبره — وكل ما نملكه هو اليقين بأننا سنموت ، وهو أشبه ما يكون باليقين الرياضى . إننا نموت . وموتنا لا مفر منه ولا تفسير له . فليس لشيء إذن من معنى ، ومغامرة حياتنا باطلة ولا جدوى من ورأها : « وأخيراً أصل إلى الحديث عن الموت وعن شعورنا نحوه . ما من أخلاق ولا من مسعى يمكن تبريره سلفاً أمام الرياضة الدموية التي تتحكم فينا وتفرض سلطانها علينا » <sup>(٣)</sup> .

ثم يبين كأمى كل ما هو لا معقول في هذا العالم ، أخفى كل ما يفلت من قبضة العقل الإنسانى وما لا تسرى عليه مبادئه . إنها حجج فلسفية قديمة تلك التي يلجأ إليها ليكشف عن بطلان العقل وزيف المعرفة : استحالة التمييز بين الصدق والكذب والحق والباطل : « أريد أن يتضح لى كل شيء أو لا شيء » . « لو استطعت أن أقول مرة واحدة : « هذا واضح » لأمكن إنقاذ كل شيء ، واستحالة الفهم .

(١) روبر دو لوبيه ، ألبير كامى ، الطبعة الخامسة ، باريس ١٩٥٨ ، ص ١٦ - ١٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٤٤ .

أعنى استحالة الوصول إلى معنى الحياة وإلى مبدأ واحد أفسر من خلاله جميع ظواهرها : « لست أدرى إن كان لهذا العالم معنى يعلو على . كل ما أدريه أنني لا أعرف هذا المعنى ، وأن من المستحيل على — في هذه اللحظة الراهنة — أن أعرفه . إن الحال هو في هذه اللحظة الرباط الوحيد الذى يصلنى بهذا العالم »<sup>(١)</sup> . وإخفاق المعرفة العملية والمعرفة الداتية جميعاً في الكشف عن هذا المبدأ الواحد الذى أبحث عنه وهدايتى إلى معنى الحياة الذى أفتش عنه فلا أجده . وبالحملة فإن العالم يقاوم شوقنا إلى « العقلية » ، وعقلنا بدوره مغرور ومحدود ، لا يملك أن يحيل كثافة العالم إلى شفافية ، ولا يقدر أن يتغلذ إلى سره ، ومعناه . الموت ، والقرف من الإيقاع الرتيب الذى تسير عليه حياتنا اليومية الآلية ، والغرابة التى نحس بها تجاه أنفسنا وتجاه عالم لا يبالي بنا ، والتعدد الذى نقابله فى الحقائق والموجودات فلا نستطيع أن نردها إلى مبدأ موحد بسيط ، واستحالة التعرف على الواقع بل استحالة المعرفة على وجه الإطلاق ، تلك هى أهم لحظات تجربة الحال . إن تجربة الحال هذه تلخص مضمون تجربة كامى بأكملها : فهناك من ناحية موضوع التجربة ، ونعنى به العالم الآلى الغريب اللامعقول ، وهناك من ناحية أخرى الوعى الذى يحسّ بهذه التجربة ، والذى يملك بفعل الوعى نفسه أن يتجرد من موضوع التجربة . وإذا كان الحال يوجه عام هو كل ما أشرنا إليه من عناصر التجربة ، فهو بوجه أم كل ما يخلو من المعنى : فالعالم محال ، وأنا نفسى أيضاً . أما بالمعنى الضيق فلا العالم هو الحال ولا أنا نفسى ، بل الحال فى العلاقة القائمة بين العالم والإنسان ، والتى تربطنى بالعالم وتربط العالم بى . هذه العلاقة فى جوهرها « مواجهة » وتقابل بين الوعى وبين جدران الحال التى تحيط به من كل جانب .

إن الحال ( باعتبارها معطى أولياً مباشراً وفى الوقت نفسه الوعى الباهر الذى يحس به ) يكشف قبل كل شيء عن الشقاق المحتدم بين شوق الإنسان إلى الوحدة وبين ثنائية العقل والطبيعة التى لا تُرد ولا تقهر ، كما يكشف عن الصراع القائم بين حين الإنسان إلى الأبدى والمطلق وبين طبيعته الفانية المتناهية . إن الحال ماثل فى هذه « الصدمة »<sup>(٢)</sup> التى يحسها الوعى حين يتكشف له بطلان مسعاه إلى الوحدة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٧ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٧٣ .

(٢) روبر دو لوبيه ، أليركامى ، ص ٢٠ .

وزيف اشتياقه للفهم والعقلانية . الحال إذن في هذا التمزق والصراع ، في هذا الشقاق القائم بين الإنسان الذي يحاول أن يفهم ، والعالم الذي يصمت فلا يجيب فلا هو في هذا العنصر ولا في العنصر الآخر وحده ، بل في الصراع الذي ينشأ عند مواجهة أحدهما بالآخر . إن الحال علاقة دياكتيكية . تقوم على التقابل بين الوعى وبين اللامعقول ، ونستطيع أن نسميها باسم الشقاق أو الطلاق<sup>(١)</sup> .

### (ج) نماذج الحال :

كيف يتأتى لسيزيف أن ينتزع قبحاً جديدة من عالم سلب من كل قيمة ومعنى ، بل يصّر هو نفسه على أن ينكر عليه كل قيمة ومعنى ؟  
لابد للإجابة على هذا السؤال من الإشارة إلى أمرين يلعبان دوراً هاماً في تفكير كامي .

أما أولهما فهو اعتقاده في زمانية الوجود، باعتبار أنه موجود في الحاضر وحده ، في اللحظة العابرة الفانية ، وأما ثانيهما فهو تنوع التجارب المباشرة ، التي لا يملك من شيء سواها . كلا الأمرين يكتمل بعضه بعضاً ، وكلا التصويرين لا ينفصل أحدهما عن الآخر . فالحاضر وحده هو موضوع التجربة المباشرة، والتجربة المباشرة تتم في الحاضر وحده دون غيره . إن الماضي لا وجود له ، والمستقبل يفلت دائماً من يد الإنسان . وقد نسأل أنفسنا: وأين الأبد الذي يترقبه المؤمنون ، وتتعلق به قلوب القانين ؟ إن كان للأبد من وجود عند كامي فهو في الحاضر وحده ، وتلك هي المفارقة : « لما كنت محروماً من الأبد ، فلاني أريد أن أتحد مع الزمن<sup>(٢)</sup> » . « ماذا تعينني الأبدية<sup>(٣)</sup> » ، « لا وجود للأبدية إلا في تدفق الأيام<sup>(٤)</sup> » .

هذه الزمانية هي التي تقرب لنا هذه المجموعات من الشخصيات التي تعيش في الحال ، والتي يطلق عليها كامي اسم « نماذج الحال » . فهناك الممثل الهزلي<sup>(٥)</sup> :

(١) divorce أسطورة سيزيف ، ص ١٨

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٩ .

(٣) أعراس ، ص ٣٨ .

(٤) أعراس ، ص ٦١ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٨ .



الذى يلبس مع كل قناع شخصية جديدة ، و يغير مع كل دور يؤديه جلده و روحه ، و يحيا في اللحظة الفانية التى يعرف أنها لن تدوم ، ويستخلص من ذلك النتيجة الوحيدة الممكنة . إنه يختار المجد الزائل الذى يولد مع فجر كل يوم جديد و يموت بموته . وهناك دون جوان فارس العشق الأبدى الذى تدفعه الرغبة التى لا تشبع من مغامرة إلى مغامرة ، وتسوقه الشهوة التى لا تنطفىء — لأنها مع كل إشباع تزداد جوعاً ، ومع كل رى تزداد عطشاً — من امرأة إلى امرأة . وهناك الفنان الذى يعبر عن الأبدية الفانية في مملكة من هذا العالم ، من صوره وألوانه وظلاله وأنغامه ، ويخلق أعمالا يعلم أنها « بغير صباح » . وهناك الغازى ، الذى يعلم أن الفعل في حد ذاته عقيم ، والذى أخذ على عاتقه أن يختار جهداً يعرف أنه جهد عقيم ولا طائل من ورائه ، ومع ذلك يقدم على الفعل « كما لو » كانت له قيمة . وهناك سيزيف . أول نماذج المحال وآخرهم ، أشدهم أمانة وأعظمهم بأساً ورضاء في آن واحد ؛ إنه لا يمل من دفع الصخرة إلى قمة الجبل ، وإن كان يعلم أنها ستنحدر من نفسها لتتخرج من المنحدر وتسقط في الوادى ، كما يعلم أن عليه أن يدفعها من جديد إلى القمة ، مرة بعد مرة ، بغير انقطاع وبغير أمل .

إن نماذج المحال تضرب لنا مثلاً على « أخلاق المحال » . فالممثل الهزلى الذى يلبس حيوات مختلفة وتتجسد فيه إمكانيات شتى لمن الوجود يعطينا المثل على أسبقية الكم على الكيف .

أما هذا الكيف فهو الإحساس بكل شامل ينتج عن مجموع العناصر الكمّية . إنه ينبثق عن الكم وينبع منه <sup>(١)</sup> . بل إن الكم هو الذى يصنع الكيف .

إن إنسان المحال الذى يصدر في أحكامه وسلوكه عن أخلاق الكم يرفض في عناد وإصرار أن يسلم بأن للعالم معنى ، كما ينكر عليه أن تكون له غاية أخيرة : إن أهم ما يميّز إنسان المحال هو عدم إيمانه بالمعنى العميق للأشياء <sup>(٢)</sup> . إن كمية

(١) أسطورة سيزيف . ص ٨٤ والملاحظة ١٤ في نفس الكتاب - راجع كذلك المتعدد ص ٣٠٨ - ٣٣٩ .  
(٢) أسطورة سيزيف . ص ١٠١ .

التجارب المباشرة وقيمتها لا تتوقف على الظروف والملازمات التي ترافقها ، بل على درجة الوعى والوجدان الذى يكون لنا بها ، فلا فرق بين موظف البريد وبين الغازى ، إذا كان كل منهما لديه نفس الوعى والوجدان <sup>(١)</sup> . فالقيمة كل القيمة للوعى وما من شئء تكون له قيمة إلا من خلال الوعى . كما قدمنا من قبل .

هذه الأخلاق الكمية تتمثل كذلك فى صورة أخرى من صور الحياة التى يعيشها إنسان المحال ، ونعنى به دون جوان : « إن أخلاق الكم هى التى تمد دون جوان بالفاعلية ، على عكس القديس الذى يميل إلى أخلاق الكيف » <sup>(٢)</sup> . أخلاق الكم عند دون جوان ، أعنى الحب الذى لا يشبع ولا ينبغى أن يشبع . إنه مرتبط بالسعادة أوثق رباط . وكلاهما يحتل مركز الدائرة من تفكير كاسى . « الحب وحده هو الذى يملك أن يهبنا نفوسنا » <sup>(٣)</sup> ، « ما خلا الحب لا يوجد شئء » <sup>(٤)</sup> ، « ليس فى العالم شئء يستحق من أجله أن ننصرف عن نحب » <sup>(٥)</sup> .

ولكن ما نوع هذا الحب وما طبيعته ؟

ليس هو الحب « الأنطولوجى » الذى يمنحنا الأمان والطمأنينة فى الوجود . إن مثل هذا الحب لن يزيد على أن يكون حلمًا ، لا واقعًا متحققًا . وحتى لو فرض على الإطلاق أنه ممكن التحقق ، لما كان إلا تمزقًا : <sup>(٦)</sup> « ما هو الحب ؟ إنه ما يعزق » <sup>(٧)</sup> . « حب إنسان معناه الرضا بأن نهرم معه » <sup>(٨)</sup> . وهذا الحب الأنطولوجى إلى جانب ذلك مستحيل ، إذ أن التضحية بالنفس التى يتطلبها معناها الانتحار . « هذا الحب الأبدى ينطوى على التناقض دائماً . مثل هذا الحب يجد نهايته فى التناقض الأخير ، فى الموت » <sup>(٩)</sup> .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٩٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) الظهر والوجه ، ص ٦٠ .

(٤) الحصار ، ص ٢٧٠ .

(٥) الوباء ، ص ٢٢٨ .

(٦) سوتفاهم ، الفصل الأول ، المشهد الرابع .

(٧) سوتفاهم ، الفصل الثالث ، المشهد الثالث ، ص ٩ .

(٨) كالبجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الثانى عشر ، ص ٢٠٨ .

(٩) أسطورة سيزيف ، ص ١٠١ .

ولو أن هذا الحب الذى يصلنا بالروح الأبدى وعدنا بالا طمئنان فى كنفه كانت فيه الكفاية ، لتغير إذن كل شيء (١) ، ولأصبح لكل شيء مكانه فى نظام ميتافيزيقى متناسق ، ولأمكن له أن يدخل الأبدى فى الزمنى ، والوحدة فى التعدد ، والعلة فى ما تعبت به ربح المصادفة . ولاستطاع أن يشغل الفراغ الذى تخلفه الوحدة وأن يكون هو الخصب والامتلاء . ولكن هذا الحب الأبدى يتخطى حدود المحسوس والملموس ، ويتجاوز مجال الوصف الظاهرى ، ويعلو على معطيات التجربة التى تخضع لمشيئة المصادفة ، وتغزل ثوبها من إمكانيات اللحظات الغائبة المتتابعة ، أعنى من نسيج الزمانية ( هذا الشيء الوحيد الذى يستطيع إنسان المحال أن يؤكد ملكيته له ) : « إن مملكتى كلها فى هذه الساعة من هذا العالم » (٢) .

هذه التجربة قد علمت دون جوان أن الحب ليس إلا عناق اثنين فى لحظة يعرفان أنها غائبة . ومع ذلك فلا بد لهذا الحب من أن يحياه وجدان يقظ ، ووعى باهر عنيد . ميزة هذا الحب الواعى فى أنه لا يبعث الملل فى نفس إنسان (٣) ، فى الروتين يصبح الحب حقيقياً (٤) .

حقاً إن دون جوان بطل من أبطال الإغراء ومغامر مثل كثير غيره من المغامرين . غير أنه ( وهذا ما يميزه عن غيره ويجعل منه بطلاً من أبطال المحال ) يمدى قدره تمام الوعى ، ومن خلال هذا الوعى « يعلم » ، ولا يعطل نفسه بالأمل (٥) ، يعلم أنه ما من قيمة عميقة ولا معنى باطن يكمن فى الأشياء ، وأن اللحظة هى الحقيقة الوحيدة التى يملكها (٦) . من أجل ذلك لا يريد أن يفصل نفسه عن الزمن ، ولا أن يغمض عينيه لحظة واحدة عن زمانية الموجود . وهذا هو السبب الذى يجعل الأخلاق التى يتمسك بها هى أخلاق الكم . « أى شيء هو الحب الكريم المعطاء ؟ » إنه ذلك

(١) كاريجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الثالث عشر ، ص ٢١٠ .

(٢) الظهر والوجه ، ص ٢٣ .

(٣) الحصار ، ص ١٨٠ .

(٤) الوياء ، ص ٢٠٣ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٠ .

(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٠١ .

الحب الذى يعلم عن نفسه أنه فان ، وأنه فى نفس الوقت منفرد ، هو الحب الذى يكون مزيجاً من الشهوة ، والحنان ، والذكاء ، والذى يستحيل فى نهاية الأمر إلى نوع من الوعى ، ينبثق من اللحم والجسد<sup>(١)</sup> ، ويربطنى بكائن ما<sup>(٢)</sup> .

ولكن إذا كان هذا الحب يربطنى بكائن ما ، فإنه لا يجعلنى ولإياه شيئاً واحداً ، ومن ثمّ " كان همّ" إنسان المحال أن يعدّد ما لا يستطيع أن يوحده<sup>(٣)</sup> . إن دون جوان يعلم أن العناق زائل ، وأن متعة الحب عقيمة لا جدوى لها ، وهو لذلك يستطيع أن يهب نفسه بكليته للحظة المثلثة الخصبية . إنه ملك على مملكة قانية ، والزوال ( هذه الصبرورة الدائمة التى لا ينقطع تيارها المتدفق ) عرشه وسلطانه . إن فارس الحب الذى لا يهدأ لا يفتش عن الوحدة ولا يسعى وراء الأمل . إنه يحيا على أرض الممكن ، متحرراً من كل قلق أو خوف .

تحدثنا حتى الآن عن الحب على المستوى الفردى . فهل يكون الحب فى ظلّ التواصل والتضامن مع الآخرين هو نفس الحب ، وهل يكون تصوره هو نفس التصور ؟ ذلك ما سيجيبنا عليه الفصل الرابع . أما الآن فلنأخذ نريد أن نشغل أنفسنا قليلاً بسيزيف ، سيد أبطال المحال و رمز الحياة التى يحبونها .

وإن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً . هذه هى العبارة الغريبة التى تواجهنا فى نهاية الفصل الأخير من أسطورة سيزيف . فهل سيزيف إنسان سعيد حقاً ؟ وهل يمكننا أن نتصور أن وراء الملامح العابسة ، والحبّة الجامدة ، والعرق المتصبب ، والجهد العقيم الذى لا ينقطع ولا يعرف له أولاً من آخر ، قلباً يستطيع أن يعرف السعادة ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه . وإن تكن الإجابة على مثل هذا السؤال لا تشفى ولا تقنع ، بل لعلها قد تثير أسئلة أخرى أشد حيرة وعناء .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٢ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٢ .

## هل سيزيف سعيد ؟

في اللحظة التي يحمل فيها الإنسان المحال على كسفيه ، ويثبت عينيه في عينيه ، يأخذ على نفسه أن يضمن له الحياة ، بلا أمل يتعزى به ( وانعدام الأمل لا يدل على اليأس ) ، وبلا رجاء في الأبدية أوفى المتعالى ( الترانسندس ) . من أى نوع كان ، في هذه اللحظة يصبح من المحالية <sup>(١)</sup> بغير شك ألا يتطلع الإنسان إلى السعادة <sup>(٢)</sup> « إن السعادة والمحال أبناء أرض واحدة <sup>(٣)</sup> » . وعندما يحيل الموت حياتنا إلى صخرة سيزيف ، يدفع بها مرة بعد مرة إلى قمة الجبل ، لتعود فتندحدر إلى أسفل الوادى ، ويعود بدوره فيدفعها من جديد إلى قمة الجبل — فليس لهذا أن يمنعا أو يمنع سيزيف من أن نكون سعداء : « إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً <sup>(٤)</sup> » .

ومع ذلك فهذه العبادة الأخيرة تفاجئنا بغرابتها ومرارتها . هل يملك سيزيف حقاً أن يكون سعيداً ، وهو الذى يتحدى قدره الظالم وجهاً لوجه ؟ لو أنه كان يحمل هذا القدر — مثل أوديب — لكان في جهله به ، وإحساسه بأنه مظلوم ما يحمل إلى نفسه بعض العزاء . ولكنه « يعرف » قدره منذ البداية . كما « يعرف » ألا أمل له في الخلاص . إن سيزيف ، عنوان الكبرياء الصامتة التى تنفذ عقاب الآلهة وتحترقها في الوقت نفسه — لا يمكن أن يبحث عن السعادة . « فالإنسان الذى يقف أمام نفسه وجهاً لوجه ، أراهن على أنه لا يستطيع أن يكون سعيداً . <sup>(٥)</sup> »

ومع ذلك فإن كامي يقول لنا إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً ، لسبب واحد لا سبب سواه ، وهو أنه يعلم و « يعي » . إن كامي يقول بنفسه في كتابه الأول « لست أريد الآن أن أكون سعيداً . إن كل ما أريده هو أن أكون

### Aburdité ( ١ )

( ٢ ) أندريه روسو ، ألبير كامي وفلسفة السعادة ، في كتابه : أدب القرن العشرين ، المجلد

الثالث ، باريس ، ألبان ميشيل ، ١٩٤٩ ، ص ٨٠ .

• سنعود إلى هذه الكلمة بشيء من التفصيل فيما بعد .

( ٣ ) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٧

( ٤ ) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٨

( ٥ ) الظاهر والوجه ، ص ٨٨

واعياً<sup>(١)</sup> . فهل يمكن للوعي بالشقاء أن تتولد عنه السعادة ؟ وهل يسعد الإنسان أن يعرف أنه شقي ؟ لا يستطيع أحد من وجهة نظر نفسية تجريبية أن ينكر أن سيزيف على درجة معينة من التعاسة والشقاء . إن الناس يختلفون باختلاف مفهومهم عن السعادة . ولو أمكننا أن نتفق على أن السعادة تتضمن في مفهومها العام نوعاً من الراحة، فلا بد من القول بأن سيزيف هو أشد المتعبين على وجه الإطلاق . إنه لا يعرف الراحة ولا الاطمئنان . وحتى فكرة التمرد على الآلهة الذين حكموا عليه بعذاب لا ينتهي لا تخطر على باله لحظة واحدة . وإذا سلمنا بأنه يتمتع بنصيب من السعادة ، فلا بد لنا من أن نسلم على سبيل المغارقة بأن استمرار اليأس والعذاب يمكن أن يتولد عنه نوع من السعادة ، وأن هذه السعادة يمكن أن تنبع من انقطاع الأمل<sup>(٢)</sup> . ولا بد لنا أيضاً أن نسلم بأن الفن . وهو الذي يكفل استمرار اليأس والعذاب عن طريق التمرد ، هو نبع السعادة الحثي : « هنالك عالمان فحسب يمكن أن يقوم لهما وجود ؛ عالم القديس وعالم التمرد . » ولكن سيزيف ليس قديساً . ومن المؤكد أنه ليس متمرداً . إنه يتلفت حوله فلا يجد غير « مكان بغير سماء »<sup>(٣)</sup> كما يجد أن كل شيء حسن<sup>(٤)</sup> . ولما كان المتمرد يجد في تمردِهِ بعض السعادة : مهما تكن النتيجة التي ينتهي إليها هذا التمرد ، فإن سيزيف أبعد ما يكون عن تبع السعادة . « هنالك أيضاً عزّة ميتافيزيقية ، تكمن في احتمال محالية العالم »<sup>(٥)</sup> . ومقياس هذه العزّة أو هذا الشرف الميتافيزيقي هو الإبقاء على المحال أو الحرص على أن يظل حياً ، على حد تعبير كامي<sup>(٦)</sup> . وسيزيف هو الرمز الحثي على هذا العزّة أو هذا

(١) الظاهر والوجه ، ص ١٢٤ .

(٢) أهراس : ص ٨٤ ، ٨٩ .

(٣) ملاحظات عن التمرد ؛ في « الوجود » ( مجموعة الميتافيزيقا بإشراف جان جرنيه )

باريس ، جابيار ، ١٩٤٥ ، ص ١٥ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٥ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٧ .

(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٩ ، هكذا ورد النص في الطبعة الأولى من أسطورة سيزيف

لعام ١٩٤٢ ، أما في الطبعة الحالية فقد تغيرت العبارة على هذا النحو : « هنالك أيضاً سعادة ميتافيزيقية » مما لا يتفق مع سياق الكلام .

(٧) أسطورة سيزيف ، ص ٧٦ - ٧٧

الشرف الميتافيزيقي . إنه ، وهو الذي يهبط في كل مرة من الجبل إلى الوادي ليقبض على الصخرة ويدفعها من جديد إلى قمته ، نموذج أصيل للمحال ، لعود على بدء لا نهاية له ولا جدوى من ورائه ، بل جهد دائم عقيم ، وتكرار مجذب رتيب . إنه في اللحظة التي ينحدر فيها من على الجبل ليدفع الصخرة بصدره وفراعه يظل على وعى بضرورة اللحظة التي تليها ، أعنى بالتكرار المتصل العقيم ، في هذا الوعي تكمن قوته ( فيزييف أقوى من قدره ) ، كما تكمن أمانته . وإذا كان لنا أن نتحدث عن سعادته ، فهي في هذا الوعي العطوف على شقائه<sup>(١)</sup> . وليس سيزيف وحده في هذا الوعي ، فنحن نستطيع أن نضع الطبيب ريو ، بطل رواية الوباء التي ستحدث عنها فيما بعد ، إلى جانبه . إنه بطل المحال المهزم دائماً ، الذي يحارب عدواً لا يهزم أبداً ، حرباً يعلم أنه لن ينتصر فيها ، كما يعلم أن الأمانة تقتضي منه ألا ينفذ يديه منها . إنه الإنسان الذي « يعي » . هو مجرد من الأمل ، ومجرد كذلك من اليأس والقنوط .

إن في استطاعتنا أن نتصور سيزيف إنساناً أميناً وشريفاً .  
ولكننا لا نستطيع أن نتصوره إنساناً سعيداً . . .

### أسباب الخروج من المحال :

(١) الانتحار بالجد . (ب) الانتحار الفلسفي (ج) الحرية .

(أ) الانتحار بالجد :

لا تكاد تبدأ السطور الأولى من كتاب « أسطورة سيزيف » حتى يواجه كامي نقده العنيف إلى الفلسفة ، وذلك باسم الوجود نفسه . إنه يبدأ بسؤال أولى كثيراً ما نوجهه إلى أنفسنا في لحظات نادرة من حياتنا : هل تستحق الحياة أن نحياها ؟ إن كامي لا يهجم أن يسأل كما سأل الفلاسفة منذ القدم ما نحن ولا من أين جئنا : ولا تعنيه مشكلة الماهية ولا مشكلة المصير . بل مشكلة الوجود والمعنى . « يسأل الإنسان نفسه في الحقيقة لم يعيش » ، أي لماذا لا ينتزع حياته بيديه . « إن هناك مشكلة جدية وحيدة هي مشكلة الانتحار<sup>(٢)</sup> » .

(١) الظاهر والوجه ، ص ٦١ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

ونسأل أنفسنا : لماذا كانت هذه المشكلة هي أخطر المشكلات جميعاً وأكثرها جدية؟ ويجيبنا كامى : لخطورة الأفعال التي تلزم الإنسان بها ، والسلوك الذى يترتب عليها . إن كل ما عداها من مشكلات ، مثل البحث عن صواب الدليل الأنطولوجي على وجود الله أو خطئه ، والسؤال عما إذا كانت الأرض تدور حول الشمس أو الشمس حول الأرض ، وما إذا كان عدد المقولات خمسة أو ستة ، كل هذه مشكلات باطلة لا تستحق السؤال عنها ، ولا تعيننا الإجابة عليها في قليل ولا كثير : « لست أعرف أحداً مات في سبيل الدليل الأنطولوجي »<sup>(١)</sup>. إنها جميعاً لا تتصل بالسؤال الرئيسى : هل تستحق الحياة أو لا تستحق أن نحياها؟ إن كامى يرفض أن يضع أسئلة ميتافيزيقية خالصة . فهي في رأيه أسئلة لاحل لها ولا سبيل للإجابة عليها ، كما أنها لا تتعدى اللعب بالألفاظ . على الأقل من حيث أنها لا تهدد وجود سائلها . ومن ثم كان احتقاره لجماعة من الفلاسفة والشعراء الذين يمتدحون الانتحار أو يمجدون القتل ، ولكنهم أجبن أو أرفع من أن يحولوا أفكارهم إلى أفعال .

السؤال عن معنى الحياة سؤال مأساوى وجاد في الوقت نفسه . ولو أننا وقفنا عند جانب المأساة فيه ، لكننا في ذلك مثل شوبنهاور الذى كان يمتدح الانتحار وهو يجلس إلى مائدته الخافلة بأشهى ألوان الطعام والشراب . ولو اقتصرنا على جانب الجلد منه لكننا في ذلك مثل كيركجارد وشيستوف وكافكا ممن يشغلون أنفسهم بالأمل ، والأمل قد حرّمه على نفسه إنسان المحال . إذن فلا بد لنا من أن نحفظ بالجائنين معاً ، ولكن كيف السبيل إلى ذلك ؟

### (ب) الانتحار الفلسفى :

في استطاعتنا أن نحفظ بهما معاً ، بغير أن نتخلى عن الأمل في حقيقة متعالية أو كائن أخير ، وهذا في رأى كامى هو موقف الفلاسفة الوجوديين . ولكن هذا معناه الإقدام على الانتحار<sup>(٢)</sup> (وإن كان الانتحار في هذه المرة انتحاراً فلسفياً).

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

(٢) هناك شكل ثالث من أشكال الانتحار إلى جانب الانتحار الجسدى والانتحار الفلسفى .



فلذا سأله سائل عن السبب أجاب بأن هؤلاء الفلاسفة يقفزون « القفزة » التي تنفي الفكر نفسه . حقاً إن تفكيرهم تفكير محالٍ ، لكن الأمل الذي يبحثون فيه عن ملجأهم الأخير يلغى هذه المحالية أو يرفعها كما يقول المناطقة .

الحق أن كامي لا يتعرض هؤلاء الفلاسفة والكتاب إلا لأنهم يهاجمون العقل ، ولا يوافق على أفكارهم إلا بقدر ما تفتح من آفاق الفكر المحال وما تعالجه من قضاياها المعبدة . فهذه العقول كلها ، من ياسبرز إلى هيدجر ، ومن كيركجارد إلى شيسنوف ، ومن فلاسفة الظاهرية وفي مقدمتهم هُسرل إلى ماكس شيلر وتلاميذها يؤلف بينها شوق مشترك ، على الرغم من أنها تناقض بعضها البعض في المناهج والأهداف . إنها جميعاً تسعى بكل جهدها لسد الطريق الملوكي ، للعقل ، والعتور من جديد على الدرب الأصيل الذي يمكن أن يؤدي إلى الحقيقة . وكيركجارد في مقدمة فلاسفة الوجود الذين يخصم كامي بالحب والتقدير . إنه في رأيه أشدّهم إثارة وعمقاً . فهو لم يكشف باكتشاف المحال بل عاشه وعاناه ، ولم يرد أن يلفظ من طعته الدامية في وجوده . بل إنه على حدّ قوله يوقظ المحال من سباته ويتلذذ به ، قطعة قطعة تلذذ من يصلب نفسه باختياره . . كان كيركجارد أول من أحسّ بالفزع أمام محالية الوجود وأول من عاشها وعبر عنها . إنه يقول في مذكراته اليومية لعام ١٨٣٩ إن الوجود كأنه يفزعني بالقلق ويملؤني ، من أضال ذبابة إلى أسرار التجسّد . ولكنه يستخدم كلمة المحال بمعنى ديني يختلف كل الاختلاف عن معناها عند كامي ، وإن اشترك معه في ما ينطوي عليه من قلق وارتعاش ، ويأس وسخط ، ورهبة وعذاب . فالمحال عند كيركجارد يدلّ على تلك العلاقة العجيبة التي تربط بين

---

« إنه ذلك الذي نجده عند كاليجولا ، في المسرحية المعروفة بهذا الاسم . فالمسرحية كلها ليست إلا سرداً لقصة التحار على مستوى عال . إن كاليجولا سيجد حتفه في الرعب والقلق . خلال « ليل ثقيل ثقل الأمل الإنساني » . لن تريحه المرأة حتى النهاية غير وجه إنسان ، وهو الذي أراد أن يرى نفسه فوق الإنسان وأقصى من القدر . إنه لم يدرك المستحيل ولم يصل إلى القمر . لم يستطع كاليجولا أن يكون إلهاً . ولكن الآخرين من حوله قد أصبحوا بشراً . لقد أعطى كاليجولا قاتليه الشعلة التي أحرقت في النهاية ، حين دفعهم إلى الشجاعة وإلى التمرد عليه ( أعني إلى الوصي بوجودهم الإنساني ، والوجدان بطبيعتهم الإنسانية nature humaine التي ستحدث عنها فيما بعد ) . لذلك كان من حقّه أن يصرخ صرخته الأخيرة التي يختلط فيها الألم والتحدى والانتصار وهو يقول : « ما زلت حياً ! » كاليجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الرابع عشر .

الأبدى وبين التاريخي ، بين الإلهي والزمني : « ما من معرفة يمكنها أن تتخذ من هذا المحال موضوعاً لها . هذا المحال : الذي يقول ( في قصة يسوع المسيح إن ) : الأبدى هو في الوقت نفسه التاريخي »<sup>(١)</sup> . فالحال عند كيركجارد هو في أن الحقيقة الأبدية الخالدة قد نشأت في الزمان . أن الله قد ولد وشبّ ونشأ تماماً كما ينشأ الواحد من بني الإنسان ، وأنه لا يمكن التفرقة بينه وبين واحد من البشر<sup>(٢)</sup> .

والحال عند كيركجارد مرتبط أوثق ارتباط بالمفارقة Paradoxon ( أو ما وراء الظن كما يدل معنى الكلمة اليونانية ) ، التي تعلق عنده على كل مذهب : كما يقول في مذكراته عن عام ١٨٣٩ . ولكن إذا كانت المفارقة تجعل كامي يصطدم دائماً بالحال لدى كل محاولة يبنها لفهم العالم وتفسيره ، ويحكم بالفشل على كل مذهب فلسفي أو ديني يزعم أنه توصل إلى الحقيقة البينة الواضحة . فالمفارقة ( وهي دائماً وجود الأبدى في ما هو زمني ) عند كيركجارد هي الجسر الذي يعبر عليه الفكر الإنساني ليصل إلى الله . إن أعظم مفارقة يقع فيها الفكر هي أنه يريد أن يكتشف شيئاً لا يستطيع هو نفسه أن يفكر فيه<sup>(٣)</sup> . ويفشل العقل يبحث عن هذا المجهول ، ويظل يسعى للوصول إليه ، تدفعه عاطفة ملتهبة تنسم بالمفارقة والتناقض . ولكن ا بهول لا يكشف عن وجهه ، والعقل لا يكفّ عن سعيه . وهكذا يصبح المحال أو تصبح المفارقة دافعاً له على القلق والرهشة اللذين تبهما فيه المفارقة المطلقة أو المحال المطلق ، وهو الله . ويصبح المحال تعبيراً عن اللقاء بين الإلهي والزمني : بين الأبدى والتاريخي . في حياة المختص يسوع المسيح : « ألم يكن شيئاً مفزوعاً أن يكون هذا الإنسان . الذي سار بين غيره من الناس هو الله ؟ ألم يكن شيئاً مفزوعاً أن يجلسوا معه على مائدة واحدة ؟ »<sup>(٤)</sup> .

إن المحال أو المفارقة هي العاطفة الملتهبة التي تغذي الفكر . والفكر دائم السعي

( ١ ) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، ص ٢٥٤ ( من الطبعة الدانيسكية ) — النصوص الواردة هنا من الترجمة الألمانية لأسطورة سيزيف والتعليق عليها بقلم ليزليته رشتير ، دائرة معارف روفولت ، ص ١١٧ .

( ٢ ) المجلد السابع ، ص ١٩٦ .

( ٣ ) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، ص ٢٣٠ .

( ٤ ) أعمال كيركجارد ، المجلد الثالث ، ص ١٢٩ .

إلى التفوق على نفسه ، إلى الوصول إلى حدود المجهول . وهذا المجهول لا يمكن بحسب تسميته أن يكون هو الإنسان ولا أن يكون شيئاً باطناً فيه أو في العالم المحيط به — إنه لا يمكن إلا أن يكون هو الله . ولكن من المستحيل البرهنة على وجود الله . فإن كان الله غير موجود فمن المستحيل إثبات ذلك . أما إن كان موجوداً ، فمن الحق محاولة إثباته <sup>(١)</sup> . لا سبيل إذن إلى البرهنة على الوجود . ولكنني حين أسقط البرهان ، أجد الوجود أمامي . فالفكر إذن يصطبغ على الدوام بحدود هذا المجهول ، دون أن يصل إليه أو يكف عن محاولة الوصول إليه . هذا الفشل وهذا السقوط الذي يتردى فيه العقل هو نفسه ما تريده المفارقة . وهذا الفهم العاطفي " للعالي " هو العقيدة والإيمان .

مع أن كامى يعلن إعجابه باكتشاف كيركجارد للمحال ، إلا أنه يرفض النتيجة التي يرتبها هو وشيستوف على هذا الاكتشاف ، ونعني بها القفزة التي يقوم بها إلى المسيحية ، ويأخذ عليه أنه جعل المحال معبراً للعالم الآخر ، وقدم العقل قرباناً على مذبح الدين ، وانتزع الأمل من بين مخالب الموت . هذه القفزة التي يقفزها كيركجارد من المحال إلى « المرحلة » الدينية هي التي يسميها كامى بالانتحار الفلسفي ، لأنها تريد أن تلعو على المحال الذي يريد هو أن يصمد فيه ، وتكرر العقل الذي يظل هو وفيّاً له .

وهذا هو نفس الموقف الذي يأخذه كامى على كافكا في مقاله الذي يختتم به أسطورة سيزيف . ذلك لأن الطريق الذي يقطعه البطل عند كافكا هو الطريق الذي يسير من الحب الواصل إلى تأليه المحال . وفي ذلك يقتنى كافكا أثر كيركجارد ، ولا يستطيع مثله أن يحيا بغير أمل .

أما الفيلسوف المتصوف الروسي " الوجودي " ليون شيستوف — وقد أثر بكتابه الهام كيركجارد والفلسفة الوجودية <sup>(٢)</sup> على تفكير كامى — فهو أيضاً يجعل المحال معبراً إلى الله . وإذا كان الله عند شيستوف يحف به التناقض ويبعد به الغموض ، فلذلك هو الدليل على أنه يتجاوز كل المقاييس العقلية المحدودة . وموقف التسليم بالمحال من

( ١ ) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، ص ٢٣٣ .

( ٢ ) كيركجارد والفلسفة الوجودية ، باريس ١٩٣٦ .

جانب شيستوف وكيركجارد يحمل البرهان على التناكر لحقيقة الحال ، إذ يجمعان منه نقطة يقفزان منها إلى الأبدية ، وجسراً يعبران عليه إلى العقيدة ، والأمل ، والعلو ( ترانسندنس ) .

ويستطرد كامى بعد مناقشته لهذين المفكرين الدينيين فيشتد في هجومه على فيلسوفى الوجود الحقيقيين ، ونعنى بهما ياسبرزو هيدجر . فتأثره بهما ضئيل ، وموقفه منهما هو موقف النقد والرفض . فهو يمتدّ في هجومه على ياسبرز ، ولا يختص هيدجر إلا بنظرة جانبية عابرة . فهو عنده «أستاذ الفلسفة» الذى «مدّ هَبَّ الوجود وبناءه على مقولات محدّدة كالقلقى والممّ والوجود - للموت والوجود - فى - العالم . . الخ ، فى لغة شاقة معقّدة باردة . ومع ذلك فقد وجد الشعور بالمحال فى أستاذ الفلسفة هذا من يعبر عنه لأول مرة تعبيراً محدّداً فى بناء تصوّرى شامخ . والواضح من حديث كامى أنه توقف عند هيدجر فى مرحلته الأولى ( التى يمثلها على الأخص كتاباه ، الوجود والزمان ، وكانت ومشكلة الميتافيزيقا ) ولم يجد عنده الصبر الكافى لتتبعه فى مرحلته الأخيرة ( التى تمثلها تحليلاته لاشعار من هولترلين وتفسيره لفلسفة نيتشه واشتغاله بفلسفة اللغة ) ، التى اقترب فيها من الشاعر والفنان ، وراح يدخل شيئاً فشيئاً فى عالم صوفى متدنّ بالضباب ويسير على طريقته فى الدرب الموصّل إلى المتعالى أو الوجود Das Sein كما يحب أن يسميه . إن الوجود عند هيدجر هو العلو . والإنسان كما تقول عبارته المشهورة ، هو راعى الوجود الذى يتخفّى حيناً ويتكشف حيناً آخر . وكل محاولات هيدجر « لتعطيم » تاريخ الميتافيزيقا الغربية التى أرادت على اختلاف مراحلها أن تفسر العالم والإنسان عن طريق ماهية أو مبدأ ثابت ( قد يكون هو الواحد أو المتعدد ، وقد يكون هو المثال أو الطاقة ، وربما كان هو الأنا المطلقة أو الروح المطلق أو إرادة القوة . . الخ ) نقول إن محاولات هيدجر هذه تنهى بقفزة إلى ما يسميه بالوجود .

هناك الليل الكوفى الذى ينتظر فيه الإنسان أن يفتح الوجود ويتجلّى له من جديد ، أى ينتظر من العالى أن يكشف عن وجهه ويمزق أستار الظلام .

والحقيقة أن فلسفة ياسبرز التى تضرب بجذورها فى فلسفة نيتشه وكيركجارد . وتقوم على أساس من نظرية المعرفة عند كانت لا بد أن تثير الحيرة فى نفس كاتب فنان مثل كامى .

والحال يقابلنا في مواضع كثيرة من كتابات ياسبرز . إنه يحدد موقفه اللاعقل حين يقول مثلاً إن الوجود هو ما يوجد في علاقة مع نفسه وعن طريق ذلك مع العلو أو المتعالى وليس في استطاعة الإنسان أن يتحدث عن الوجود في عبارات موضوعية محددة ، بل أقصى ما يستطيعه هو التعبير عنه بإشارات ذات دلالات متعددة ، لانتبين حقيقتها إلا في التحقق الوجودى المعين . وجودنا يتميز بالموقف الحدى أو النهاية Grenzsituation الذى يسميه بالفشل ، والذى يجرب الإنسان فيه عجزه الوجودى ، ويقصص فيه المطلق عن نفسه في رموز أو شفرات ، ويتجلى في صور من « الشامل » تصعد على سلم السموشيناً فشيئاً . والشامل Das Umgreifende ، مثله في ذلك مثل الحال ، حاضر في الذات والموضوع على السواء والوجود Dasein ينطوى على الرغبة الدائمة في تجاوز ذاته والعلو عليها<sup>(١)</sup> . والإنسان وحده هو الذى يمحا تجربة الموت ويمحس بقصور كل ما هو موجود ، عن طريق إحساسه بتناهيه أو محدوديته الناقصة التى تتبدل عليها السعادة والشقاء . وحيثما بقيت هذه التجربة مفتقرة إلى التوضيح الفلسفى ، وظلت الصور الأخرى من « الشامل » محتجبة عن الإنسان .بقى وجوده « مجرد وجود » لا أصلاً ومنبعاً . فإذا سألنا عن المنبع أو الأصل الذى ينبثق منه الوجدان . لجأ ياسبرز إلى الفقرة لتوضيح مراده : « إنه قفزه ، لأن أصلاً آخر غير الوجود هو الذى يبدأ في الظهور »<sup>(٢)</sup> . ويحد ياسبرز في فلسفة كانت الترنسندنتالية<sup>(٣)</sup> تأكيداً لفكرته عن الوجدان على وجه الإطلاق . فقد وجد أن الإنسان يستطيع ما بقى في ظل « الشامل » أن يكون سبيلاً إلى الحقيقة ، ولكنه يرتد إلى العكس من ذلك تماماً بمجرد أن ينزلق إلى الطموح المطلق . وليس الوجدان ساكناً في ذاته ولا مغلقاً على نفسه ، ولكنه يتجاوز نفسه ويعلو عليها باستمرار .

ولعل هذا العلو Transzendenz الذى تدور حوله فلسفة ياسبرز هو ما أثار نقد كامى . فياسبرو عنده مثل على الفلسفة العاجزة المهزومة التى لا تستطيع أن

( ١ ) كارل ياسبرز : من الحقيقة ، ص ٦٢ .

( ٢ ) كارل ياسبرز ، من الحقيقة ، ص ٦٨ .

( ٣ ) الفلسفة الترنسندنتالية في هذا السياق بمعنى الفلسفة التى تعدد المبادئ القبلية التى تكون شرعاً لقيام التجربة . ( راجع التعليق الذى تناولنا فيه مشكلة العلو أو الترانسندنس على صفحة ١٥٤ من هذا الكتاب ) .

تحقق العلو في مجال التجربة ، ولا نستطيع أن تواجه النتيجة المحتملة لمزيجتها ، بل نلتزم مبدأ تبحث فيه عن الخلاص . إنه في رأيه يتطلب فلسفة « مائعة » لا تملك تحديد نفسها ، لا من الناحية الموضوعية ولا من الناحية الذاتية . ومع ذلك يروح يؤكد أن « الفشل » يكشف وراء كل تفسير أو شرح ممكن عن وجود العلو لا عن العدم . غير أن هذا الوجود العالى الذى يفسر كل شيء عند ياسبرز لا يصل إليه إلا عن طريق فعل من الثقة العمياء التى تجمع بين العام والخاص في وحدة غير مفهومة . ووجود العالى هو الأصل الحقيقى لكل ما هو شامل . إنه يعلن عن نفسه في خلال التراث التاريخى باسم الوجود أو الواقع أو الله ولا يتعدى أن يكون رمزاً أو استعارة في كل الأحوال . الأشياء كلها يمكن أن تكون شفرات « للعالى » ومرآيا تشف عن وجوده ، ولابد للعالى أن يسير في هذا الطريق إذا أراد أن يدخل إلى العالم ، ولكنه لن يكون حاضراً فيه حضوراً كلياً ، ولن يتيسر للإنسان إدراكه موضوعياً . حتى إذا تم الشعور به ، أمكنه أن يصبح ذلك الذى أستخدم منه حياتي وأنتهى إليه بمقوى<sup>(١)</sup> . أى أن العالى الذى ينبثق في وجود الفرد الواحد يصبح هو الله الواحد الشخصاني .

وهكذا يصبح المحال . في رأى كامى ، هو الله ( بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ) كما يصبح العجز عن الفهم هو الوجود الذى يجلو بنوره كل شيء . وإذا كان ياسبرز في كتابه « العقيدة الفلسفية » يطالب العقل بأن يحتفظ باستقلاله وحرية أمام العقيدة المنزلة ، فهو يتجاوز الموقف الحدى الذى يقف العقل عاجزاً عنده كما يخرج بفكرته عن العالى ( الترانسندنت ) على حدود هذا العقل نفسه : « في هذا العالم الحرب ، الذى تبيّن في استحالة كل معرفة . والذي يبدو أن العدم قد أصبح هو الحقيقة الوحيدة فيه . وأن اليأس قد صار هو الموقف الوحيد الممكن ، نجده ( أى ياسبرز ) يحاول أن يعثر على خيط أريادنه . الذى يوصل إلى الأسرار الإلهية<sup>(٢)</sup> » .

ولكن ما من شيء يجعل هذا الموقف منطقياً عند كامى . فلا عجب إذن أن

( ١ ) عن الحقيقة ٤ ص ١١٢ .

( ٢ ) أسطورة سيزيف : ص ٤١ .

يصفه بأنه قفزة ، شأنها في ذلك شأن القفزات الأخرى التي تحاول أن تفلت من المحال بدلا من أن تواجهه وتتحداه .

أما هُسرل فيتناوله كماى بالتقد في شيء من التفصيل ، لا لأثره البالغ على هيند جتر وماكس شيلر وتلامذتهما وعلى الوجودية الفرنسية على وجه الإجمال فحسب ، بل لأن كماى نفسه قد تأثر به تأثراً شديداً ، لا يقلل منه أنه وقف موقف الرفض من فلسفته الظاهرية . والواقع أن فلسفة هُسرل على خلاف الفلسفات الأخرى جميعاً كان ينتظر منها أن تصبح فلسفة في ظاهرية ( فينومينولوجية ) المحال، ولعلّ هذا هو سرّ وقوف كماى عندها . فهو يصف منهج هُسرل في تحليل الظاهرات الخالصة بأنه « عملية محالة » . وربما لفت انتباهه بوجه خاص أن هُسرل قد تغلب على مشكلة الذات والموضوع ، التي ظلت الفلسفة إلى عهده تحملها على كتفها كما يحمل المذنب صليبه ، ولذلك فقد أيد كماى — كما أيد الفلاسفة الفرنسيون من سارتر إلى مرلوبونى ، متأثرين في ذلك بالتراث الديكارتي الذى لا يستطيع أن يخرج عنه مفلسف فرنسى — استبعاد هُسرل للانشقاق الأبدي بين الذات والموضوع . كما اعترف بالبداية التي بدأ منها هُسرل ، حيث يقول إنه ليست هناك حقيقة واحدة . بل جملة حقائق . وأن لكل شيء حقيقته التي يتجه إليها الوعى كما لو كان جهاز إسقاط ضوئى : وكل الأشياء تتساوى في اتجاه الوعى إليها اتجاهاه القصدي إلى الموضوعات . وهذه « العملية المحالة » كما يسميها كماى ذات جانين منهجين ، أحدهما سيكلوجى والآخر ميتافيزيقى . ولو أن فكرة القصد\* (وهي من الأفكار الرئيسية في فلسفة هسرل . من حيث إنها تجعل من طبيعة الوعى أن يقصد إلى موضوع . بحيث يكون الوعى على الدوام وعياً بموضوع ) احتفظت بجانبها السيكلوجى وحده ، لاحتفظت فلسفة هسرل بطابع فلسفة المحال ، ولاكتفت بوصف عالم من الموضوعات المفردة المفككة التي لا تجمعها رابطة ، ونحلت من المبدأ الواحد الذى تحتاج إليه غيرها من الفلسفات لتفسير العالم . غير أن هسرل لا يقف عند الرد\*\* الأول للظواهر حين يضع الوجود

الفردى للمظاهر موضع التأمل بكل ما فيها من تجارب وأحكام وقيم علمية أو غير علمية بين أقواس ، بل يخطو إلى أبعد من ذلك حين يضع عالم الواقع نفسه بين الأقواس ويصعد على سلم التأمل المثلث إلى الماهيات الثابتة للأشياء . إنه بمحاولته الكشف عن ماهية خارجة عن الزمان لكل شيء على حدة ، يقترب من المثل الأفلاطونية أو من الكليات المعروفة في فلسفة العصور الوسطى . وبدلاً من أن يكشف عن الموجود الواحد الثابت كما عند بارمينيدز أو عن الإله الواحد كما عند كيركجارد ، نجده يضع للأشياء المتعددة ماهيات متعددة تقابلها ، حتى تصورات الخيالة من هلوصات وأوهام أصبح لها ما يقابلها من ماهيات ميتافيزيقية ومثل أبدية . حقاً أنه قد استبعد الحقيقة العالية ( الترانسندنس ) في بداية الأمر ، ولكنه عاد فأدخل ما لا حصر له من الحقائق العالية لما لا حصر له من مضمونات الوعى . وهكذا يصبح التسليم بوجود ماهيات أو مثل ميتافيزيقية قفزة جديدة إلى عالم آخر غير هذا العالم ، ويترك الفكر طريق الوضوح ليلقى بنفسه في أحضان عزاء علوى ميتافيزيقى . لم يتغير إذن مع هسرل إلا التسلسل في ترتيب المجرّد والواقعى . أصبح العالم الواقعى مجرد انعكاس لأشكال مساوية على صور أرضية ضاع الإحساس بالموقف الإنسانى وحلت محله نزعة عقلية متأثرة بديكارت تعمم الواقع المعين وتجعل منه ماهية مجردة . ولكن هسرل قد انتهى على الرغم من نزعة العقلية إلى اللامعقولة . وفلسفته تقوم على نفس القلق الذى تقوم عليه فلسفة مفكر دينى مثل كيركجارد . « إن الشوق هنا أقوى من المعرفة » . وينتهى كاسى في مناقشته لفلسفة الظاهريات إلى نفس النتيجة التى ينتهى إليها بالنسبة لفلسفة الوجودية :

« من الأمور ذات الدلالة أن الفكر فى عصرنا — ويندر أن يكون ذلك قد حدث لفكر آخر — يسوده الاعتقاد فى لا معقولة العالم اعتقاداً تدعّمه الفلسفة ، كما أن النتائج التى ينتهى إليها يغلب عليها التمزق الشديد . وهكذا يعذب الإنسان من عهد أفلاطون إلى ليوم شوقه إلى « الواحد » الأبدى ، ويفقد العقل وجهه الإنسانى بحينه الدائم إلى العالى أو المتعالى ( الترانسندنس ) . ويرجع كاسى من بحثه القصير اللاهث الأنفاس لفلسفة هسرل كما رجع من مناقشته المتعجلة للفلسفات الوجودية بخيبة أمل مريرة . إنها جميعاً تتجاوز حدود العقل المحدود بطبعه . وتسبح به فى



آفاق ميتافيزيقية غامضة ، وتشترك في ارتكاب الانتحار الفلسفى حين تحاول أن تقهر خوفها وقلقها بالقفزة المميتة في بحر اللامعقول ، تريد أن تغرق فيه ما تعاني من صراع وما يمزقها من تناقض .

من الضروري إذن ، لنظل أوفياء للمحال حريصين في نفسه الوقت على إنكاره ، أن نبقى داخل جدران المحال ، فالخروج منها معنا أننا نقفز « القفزة المميتة » وأننا نقدم بذلك على الانتحار الفلسفى .

ولكن لنعد إلى سؤالنا الأول والأخير : هل تستحق الحياة أن نحياها ؟ يجب كأمى في أول الأمر إجابة غير مباشرة . إن الإنسان يدخل تاريخه الحقيقى عندما يسأل عن معنى الحياة وهل تستحق أن يحياها أو لا تستحق ، أعنى حين يواجه مشكلة الانتحار . وهذا هو السبب الذى من أجله كان المحال وعياً بالموت ورفضاً له في الوقت نفسه <sup>(١)</sup> . ورفض الموت معناه إنكار كل ماهية وجوهو متعال ، للمحافظة على المحال والبقاء بين أسواره مع الإصرار على رفضه والتمرد عليه .

لابد إذن من رفض الانتحار . لأن الإقدام عليه معناه الرضا بالمحال والاعتراف به . فالحياة ، كما قدمنا . معناها أن نترك المحال يحيا . وحياة المحال تكون بمقدار رفضنا له وتمردنا عليه : « إن المحال يكون له معنى . بقدر ما يعلن الإنسان عدم موافقته عليه » <sup>(٢)</sup> . فالاعتراف بالمحال معناه إذن الإقدام على القفزة الوجودية التى قلنا من قبل إن إنسان المحال يرفض الإقدام عليها . وبهذا المعنى أيضاً يكون الحكم بالموت هو الضد المقابل للانتحار <sup>(٣)</sup> . فالمحكوم عليه بالموت أبعد ما يكون عن الموافقة على المحال أو الاعتراف به ، وأبعد ما يكون كذلك عن الثورة أو التمرد عليه بالمعنى الذى سنوضحه فيما بعد لكلمة التمرد .

١ - الانتحار إذن ، سواء أكان جسدياً أم فاسفياً . مخرج فاسد من أزمة المحال ، لأنه باستثناء أحوال نادرة - لا يصدر عن رفض أو تمرد . فالأغلب الأعم أن المنتحريترك هذا العالم معزياً نفسه بأنه سيبحث وراءه على قيمة أو معنى لم يجدهما

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٥٠ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٧٨ .

فيه . ومعنى هذا ، إن جاز لنا في هذا المقام أن نستخدم تصوراً من تصورات علم النفس ، أن المنتحر يقدم على الانتحار مدفوعاً بـ *نجية الأمل* . ولكن إنسان الحال إنسان لا يجيب أمله أبداً ، لأنه لا يعرف الأمل أصلاً . وإذا كان علينا أن نبحث عن حافز يدفعه على سلوكه هذا ، فهو لاشك التحدّي والعناد . في هذا الانتحار إذن نرى للمحال ، وفي الخروج عن العالم نرى لهذا العالم الذي لا نملك سواه . وقد تعلّمنا أن وفاء الإنسان لقدره <sup>(١)</sup> ، بل عزته وشرفه الميتافيزيقي <sup>(٢)</sup> يجتهد عليه أن يؤكد ذاته في مواجهة المحال ، ويجعلان واجبه في احتمال محالية العالم والإصرار على رفضها في آن واحد .

٢ - الانتحار بطبيعته عجز عن الاحتمال ، وتخلص من الموقف : وهروب من جدية السؤال الفلسفي الوحيد الذي بقي للفلسفة أن تسأله <sup>(٣)</sup> ( هل تستحق الحياة أن نحياها ؟ ) ، أعنى من فعل التلسف نفسه . ورفض الانتحار معناه أن يصرّ الإنسان على ضرورة السؤال ، وأن يعيش في إشكال وتساؤل دائمين هما لبّ الفلسفة نفسها ، وقوام الحرية .

٣ - لا الانتحار الفلسفي إذن ( وهو تسمية أخرى للأمل ) ولا الانتحار الجسدي هما الحلّ الصحيح الذي يراعى معطيات تجربة المحال . فمع الانتحار الفلسفي يختفي موضوع هذه التجربة الرئيسي ، وهو المحال ، ومع الانتحار بالجسد يختفي الوعي الذي لا تكون تجربة بدونه ، باختفاء الوجود نفسه . في الانتحار الفلسفي يبقى الوعي موجوداً ، لكن الأمل يسقط فجأة على الأسوار التي اصطلم بها الوعي فتبدو شفافة ( وكأنه يرون من عذاب السجن المعّم الذي آثرنا بمشيتنا أن نعيش بين جدرانها ) . هنالك يصبح اللامعقول شيئاً يمكن تمثله أو التجاوز عنه ، وبذلك يختفي اللامعقول نفسه . فإذا سلب الوعي موضوعه تفكك وذاب ، وارتدّ إلى الحالة اللاواعية التي تسود حياة كل يوم ، أو التمس الراحة في المتعالى ( الترانسندنس ) أياً كان شكله وطبيعته . وفي كلا الحالتين يتخلّى الإنسان عن الحقيقة الوحيدة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٤٨ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

الواضحة البينة التي يملكها <sup>(١)</sup>، ويخون أشدّ العذابات تمزيقاً للقلب <sup>(٢)</sup>، ونعني به المحال. إن الانتحار الفلسفي يسوقنا إلى الليل الذي يسوقنا إليه الانتحار الجسدي <sup>(٣)</sup>.

٤ - رأينا في الصفحات السابقة كيف أن كامي لا يكاد يعتقد في شيء اعتقاده في حقيقة التجربة الحية المعاشة: «الخطوط الناعمة على هذه التلال، ويد المساء على قلبي المهتاج تعلّمني أكثر بكثير».

هذه الأخلاق التي تفرض على الإنسان أن يحيا فيستنفد الحياة، أخلاق الكم التي تعني بالامتلاء والتحقق والوجود الجسدي والتي تعبر عنها «نماذج المحال» خبر تعبير هي الآن النتيجة الضرورية المترتبة على الاختيار الذي وقع عليه الإنسان في إجابته على السؤال الأساسي: هل تستحق الحياة أن نحياها أولا تستحق؟ هذه النتيجة تعبر عنها هذه الكلمات: تعاش الحياة خير ما تعاش بمقدار ما تخلو من المعنى <sup>(٤)</sup>. هذه «المتافيزيقا» (إن جاز لنا أن نستخدم هذه الكلمة، معتمدين على أن إلغاء الميتافيزيقا هو في حد ذاته موقف ميتافيزيقي) التي تؤمن بالحاضر المباشر قد قفست على منطلق الانتحار القضاء الأخير.

٥ - ما هو إذن المخرج الصحيح من أزمة المحال؟

في العبارة الأخيرة الجواب عن هذا السؤال. إننا نستطيع الآن أن نعبر عنه على سبيل المفارقة فنقول: المخرج الصحيح من المحال هو في البقاء في المحال. وبذلك يكون هذا الحل الصحيح هو الذي يراعى عنصرى تجربة المحال ويحافظ على طرفيها، الوعي من ناحية والمحال من ناحية أخرى <sup>(٥)</sup>.

إن إجابتنا تكون منطقية حقاً إذا قلنا فيما يتعلق بالانتحار الجسدي: إذا كانت الحياة مجردة من كل معنى، فلأنني أنتزع حياتي بيدي. ولكن هذه الإجابة لا تتفق مع تجربة المحال <sup>(٦)</sup>، لأنها تُلغى أحد طرفيها ونعني به الوعي.

(١) أسطورة سيزيف، ص ١١٦.

(٢) أسطورة سيزيف، ص ٣٨.

(٣) روبر دو لوبه، ألبير كامي، ص ٢١ - ٢٢.

(٤) أسطورة سيزيف، ص ٣٦.

(٥) أسطورة سيزيف، ص ٧٦.

(٦) أماتويل مونييه، ألبير كامي أو نداء المقهورين، ص ٤٤.

أما فيما يتعلق بالانتحار الفلسفي (أو الأمل) فإن من يقدم عليه ينهرب من الحال أو اللامعقول ويقفز فوق أسوار الحال ، وكان من واجبه أن يتشبت بالحياة بينها .

إن الحال . كما قلنا . يدين بنشأته للتمزق والشقاق الديالكتيكي بين الإنسان الذي يسأل والعالم غير المعقول الذي يصمت فلا يجيب<sup>(١)</sup> : بين الوحي وبين اللامعقول . فإلّا خرج الصحيح من أزمة الحال لا بد له إذن من أن يراعى عنصرى هذه العلاقة الديالكتيكية وأن يتمسك بأقصى حد من التوتر . أعنى بالحال نفسه<sup>(٢)</sup> .

وإذن فكل مخرج من أزمة الحال ، سواء أكان هو الانتحار الفلسفي أم الانتحار الجسدي ، أو كان هو العدمية المطلقة (التي سنجدتها عند كاليجولا) إنما يلغى الحال نفسه ويحطم كل أساس تقوم عليه الحياة . فالحياة في الحال معناها الحياة في تمرد متصل ، في مواجهة الإنسان المستمرة لظلمته<sup>(٣)</sup> .

### (٢) الحرية :

رأينا كيف أن مشكلة الانتحار تضعنا في موقف الاختيار الحاسم الذي يطالبنا بأن نقرر إن كانت الحياة تستحق أن نحياها أو لا تستحق ، أي أنها تضعنا أمام مشكلة الحرية وجهاً لوجه ، حين تضعنا أمام إمكانيات مختلفة علينا أن نختار بينها . من الواجب علينا قبل أن نناقش مشكلة الحرية أن نبادر بالقول بأن إمكانية الاختيار هذه لا تسبق القرار الحاسم الذي قد نتخذه سيقاً قديماً ، بل الأولى أنها معطاة مع السؤال نفسه عن الحرية . إذ أن القرار هنا ليس رأياً نظرياً بل موقف عملي يقتضي منا أو نحجي أو نترع عنا رداء الحياة .

لنتذكر مرة أخرى أن كامي لا يريد أن يعرف شيئاً عن الأسئلة والمشكلات الميتافيزيقية ، بل يذهب مذهباً تجريبياً - ظاهرياً خالصاً : ليس لي شأن بمشكلة الحرية الميتافيزيقية . . . لأنني أستطيع فحسب أن أجرب حريتي . إن مشكلة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٤٥ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٧٧ .

الحرية في ذاتها مشكلة لا معنى لها (١) .

والحق أن من المستحيل من وجهة نظر كامي أن تؤسس الحرية على المستوى الميتافيزيقي ، إذ أن ذلك لابد أن يعود به بالضرورة إلى الله ، وهو ما يعدّ في رأيه نقياً للحرية : « نحن نعرف البديل Alternative القديم : « إما أننا لسنا أحراراً ، والله القدير على كل شيء هو المسئول عن وجود الشرّ ، أو أننا أحرار ومسئولون والله ليس قديراً على كل شيء » (٢) . وليس من العسير علينا أن نرى من ذلك كيف أن كامي يجعل من مشكلة الحرية مشكلة أخلاقية ، تُعنى بالفعل والسلوك أكثر من عنايتها بالمهابة والمصير .

يرى كامي أن الحرية مطلقة . إنها تنبثق في نفس اللحظة التي يبدأ الإنسان بها وجوده ، لا بل هي وجوده نفسه . ذلك أنها لا تقوم على أساس انطولوجي ليست لدينا به أية خبرة أو تجربة ( لم يكن كامي في هذه المرحلة قد وصل بعد إلى تجربة التضامن التي ستحدث عنها فيما بعد والتي سيؤسس فيها وجود « الأنا » على وجود « نحن » ) كما أنها لا تقوم على أساس من وجود الله والإيمان بهذا الوجود ، إذ أن ذلك سيؤدى به إلى المفارقة السابقة التي لا سبيل إلى حلّها .

إن الإنسان الذي يعيش في المحال يعرف ، منذ اللحظة التي يعي فيها وجوده ، أنه حتى هذه اللحظة لم يكن حراً (٣) ( مثل مرسو بطل قصة الغريب التي سيأتي الحديث عنها ) ، وأن حريته كانت حرية فاسدة ( مثل كاليجولا ، في المسرحية المعروفة بهذا الاسم ) . ولما كان كل شيء يبدأ بالوعي وجوده الحق ، ويتلقّى من الوعي وحده كل ماله من قيمة (٤) ، فإن الحرية تبدأ كذلك مع صحوة الوعي : « إن العودة إلى الوعي ، والخلاص من النعاس اليومي ، يمثلان الخطوتين الأوليين على طريق الحرية المحالة (٥) » .

إن إنسان المحال يعلم الآن أن عليه ، لكي ينظم حياته . أن يعطيها معنى .

( ١ ) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ .

( ٢ ) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ .

( ٣ ) أسطورة سيزيف ، ص ٨٢ .

( ٤ ) أسطورة سيزيف ، ص ٨٢ - ٨٣ .

( ٥ ) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ ، ٨١ .

وهو يعلم أنه لن يصل إلى ذلك حتى يضع لها حدوداً تقف عندها . لا غنى إذن عن رفض تلك « الحرية فى ذاتها<sup>(١)</sup> » ، التى لا تستمد وجودها إلا من حقيقة شاملة تؤسسها . والتى تقوم على الخضوع لقيمة من القيم<sup>(٢)</sup> : أى التى لا تنهى إلا إلغاء الحرية كما يفهمها كاسى إلغاء تاماً . الحرية الميتافيزيقية إذن ، إلى جانب عدم فعاليتها ، حرية غير مفهومة . إذ أن الوجود نهب للموت . والموت هو الواقع الذى لا مفرّ منه ولا حيلة فيه<sup>(٣)</sup> . أضف إلى ذلك أن هذه الحرية حرية لا أخلاقية : لأنها حرية العبيد<sup>(٤)</sup> . فالرأى عند كاسى أن الإنسان يفقد حرّيته ومسئوليته الشخصية حين يخضع لمذهب أو بدين بدين أو يتقيد بأيدولوجية معينة . إنه فى هذه الحالة لا يملك نفسه ، كما كان العبيد فى الأزمنة القديمة لا يملكون أنفسهم<sup>(٥)</sup> . وبدلاً من أن يحمل مسئوليته على كفيه ، يجد نفسه محمولاً من نظام سابق مفروض متواضع عليه .

إذا كان للحرية من وجود على الإطلاقي فوجودها فى المظهر Le Paraître : « إن المظهر يصنع الوجود<sup>(٦)</sup> » . ولما كانت الحقيقة بحسب تعريفه لها حقيقة ، فإنها لا تستطيع أن تؤكد حرّيتى ولا أن تنفيها . وهذا هو السبب الذى يجعل الحرية فى نظره نوعاً من أنواع التحدى الذى يرى من واجبه أن يقف أمامه وجهاً لوجه . وأن يثبت ذاته بإنكاره لها .

---

(١) سنرى فيما بعد كيف يغير كاسى موقفه ، وكيف سيتمترف بأن جوهر الحرية فى الخضوع لقيمة من القيم . وذلك عند معالجته لمشكلة التمرد الذى يدرك حدوده المرسومة له . هذه القيمة التى يشارك فيها أبناء الإنسان جميعاً . ونعنى بها الطبيعة الإنسانية . هى التى ستبين للفعل حدوده التى لا ينهى له أن يتخطاها ، مما ستناوله بعد بالتفصيل .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٨١ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٨١ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٨٣ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١١٠ .

(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٦ .

## حقائق الجسد

- ( ١ ) المعرفة الحسية في « أعراس »  
( ب ) المعرفة  
( ح ) استطيقا الخلق بلا صباح .

### ( أ ) المعرفة الحسية في « أعراس » :

« بعيداً عن الشمس ، والقبلاط ، والعطور المثيرة يبدو لنا كل شيء بلا معنى »<sup>(١)</sup> هذه الشمس التي يمجدها كامي في عمله المبكر الثاني « أعراس » Noces هي بريق وعدم ( لنذكر أن المحال سيوصف فيما بعد في « أسطورة سيزيف » بأنه نور بغير بريق<sup>(٢)</sup> ) لكن هذا النور الباهر ليس هو كل شيء . إن الموت حاضراً دائماً هناك . إنه يلقى ظله على روعة البحر والنور والسماء . والعرس عرس النور والظلال ، وزواج الحياة والموت .

في جو البحر الأبيض تنفتح هذه المعرفة الحسية التي نتحدث عنها . وعلى شاطئ هذا البحر ، في الجزائر ، يعيش « شعب من البربر » يجد في الحاضر المباشر الحقيقة الوحيدة التي أعطيت للبشر . هذا الشعب الذي يعيش في الحاضر بكل ما فيه من إرادة الحياة شعب لا يعرف الأساطير ولا يعلل نفسه بالعزاء . لقد وهب نفسه بأكملها للأرض ، فهو أمام الموت عاجز بغير سلاح . الواقع الوحيد عند هذا الشعب وعند كامي هو الواقع الأرضي<sup>(٣)</sup> . والحقيقة لديه هي تلك التي يمكن القبض عليها باليدين<sup>(٤)</sup> . هذا الشعب الجزائري هو الذي يتيح لكامي أن يدرك اليقين الأوحده الذي يملكه ، يقين اللحم والجسد<sup>(٥)</sup> : « بين هذه السماء وبين الوجوه التي تنزل إليها لا يوجد مكان للأساطير أو الأدب أو الأخلاق أو الدين ،

( ١ ) أعراس ، ص ١٥ .

( ٢ ) أسطورة سيزيف ، ص ٢٥ .

( ٣ ) أعراس ، ص ٥٩ .

( ٤ ) أعراس ص ٦٠ ، أسطورة سيزيف ص ١٢٢ .

( ٥ ) أسطورة سيزيف ، ص ١١٩ .

بل للأحجار والأجساد والنجوم والحقائق التي يمكن للإنسان أن يقبض عليها بكلتا يديه<sup>(١)</sup> .

إن كامي يضئ على الجسد أعظم قدر من الأهمية . فالجسد عنده هو الحقيقة البينة الخالصة ، التصور المباشر المتعين ، والمعطى اليقيني الذي لا سبيل إلى الشك فيه . وكلما تناول مشكلة القيمة وجدناه يفضل القيمة الجسدية التي يقدمها وجه أو يد على تلك التي تكمن في فكرة من الأفكار . إن الوجود في المحل الأول حياة . والإنسان هو قبل كل شيء التأكيد الحتمي لكل ما هو حي<sup>(٢)</sup> . والحياة هي المعطى المباشر التي لا تبرر شيئاً ولا ينبغي أن تفسر بشيء من خارجها . فالحياة التي تؤكد ببساطة ، بغیر أن تتضمن قيمة أخرى سوى قيمة الحياة نفسها ، لون وطاقة ، وما من وصية تسير عليها اللهم إلا أن تفتح هذه الطاقة ولا ترفض شيئاً من الحياة<sup>(٣)</sup> .

إن الإنسان ، وهو الكائن المحدود بطبيعته ، لا ينبغي له أن يطلب الكل الذي لا سبيل له إلى الوصول إليه<sup>(٤)</sup> : « ليس في مقدوري أن أدرك شيئاً إلا في الحدود الإنسانية . إن ما ألمس وما أحس بمقاومته هو وحده الذي أفهمه<sup>(٥)</sup> » . وعلى الإنسان كذلك أن يقنع « بحقائق اللحم والجسد » ، التي لا يستطيع أحد أن ينكرها<sup>(٦)</sup> . نقول « الحقائق » متعديين ، لنؤكد بذلك أن كامي لا يؤمن بحقيقة ما من بين حقائق أخرى ، ولا بالحقيقة الواحدة في ذاتها ، بل بحقائق كثيرة متعددة : « في علم النفس كما في المنطق توجد حقائق ، ولكن الحقيقة لا وجود لها . هذه الحقائق لا تستمد صدقها من تقنين العقل : بل من الحساسية . وهذه الحساسية هي التي تجعل لكل شيء حقيقته . من نسمة المساء إلى هذه

(١) أهراس ، ص ٦٠ .

(٢) بيتا يحرص الأب بانيلو (في رواية الوباء) على نجاة الأرواح ، نجد الدكتور ديوينادي

قائلاً : « نجاة الأجساد » .

(٣) الصيف ، ص ١٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٨٥ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٧٣ .

(٦) للصيف ، ص ١٨٩ .

(٧) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .



اليد التي تلمس كتنى<sup>(١)</sup> . وبذلك يتحول الوعي إلى مجموعة من الإحساسات الخالصة التي تكتفي نفسها بنفسها ، وتتيح لكأى أن يقول : « شعرت بفرحة غريبة في قلبي ، هي هذه الفرحة التي تولد من وجدان هادئ »<sup>(٢)</sup>

ونسأل أنفسنا ما طبيعة هذا الوجدان أو هذا الوعي ، فنعود من جديد إلى الدور الهام الذي يلعبه الجسد . فالوعي هنا وعى بالجسد أعنى أنه ليس ذلك الوعي الذي يعنى نفسه ، أو يجعل من ذاته موضوعاً لذاته . إنه يسقط على الأشياء كالمصباح السحري فيجردها من أفتعتها ، وهناك يستطيع أن يلتقطها في بساطتها وسداجتها الأولى<sup>(٣)</sup> . إنه إحساس خالص ، ولحظي . وإذا كان وجود الإنسان في العالم وجوداً جسدياً محضاً ، كانت حقيقته كذلك حقيقة مقضياً عليها بالموت والفناء : « فبم تنفع حقيقة لم يكتب لها أن تموت ؟ »<sup>(٤)</sup> وكانت السعادة التي ينشدها فيلسوف مثل أفلاطون في الاتحاد مع الواحد<sup>(٥)</sup> هي التي ينبغى علينا أن نلتمسها في الاتحاد مع النعم الزائلة والخيرات الصغيرة على هذه الأرض . ذلك أن هذه النعم والخيرات ، وإن يكن مآلها إلى الفناء ، فهي الشيء الوحيد الذي يملكه الإنسان الذي لا يخلد نفسه<sup>(٦)</sup> . ويكفي الإنسان أن يحرر نفسه من جميع الأوهام الميتافيزيقية لكي يصل إلى السعادة الخصبية الحقيقية .

هل نحن الآن في حاجة إلى السؤال عن الهدف من هذه المعرفة الحسية ؟ . إن الهدف الوحيد منها هو الإنسان . الإنسان المتعين المحسوس الذي يستحق أن يكون سعيداً ، لا بل من واجبه أن يكون سعيداً . وهو نفس الإنسان الذي يراه

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٦٣ .

(٢) أهراس ، ص ٢٤ .

(٣) أهراس ، ص ٨١ .

(٤) أهراس ، ص ٨٠ .

(٥) أهراس ، ص ٩٠ .

(٦) ليس من المسير أن نتبين من هذا كله كيف أن كأي في وصفه للظواهر الخالصة لا يفادر المجال الفينو منيولوجي (الظواهرى) . ومع ذلك فن استطاعتنا أن نسمى منهجه بالظاهرية التجريبية تمييزاً لها عن منهج هرل الفينو منيولوجي الذي يتم بوصف الظواهرات الخالصة ليصل منها إلى الماهيات أو الحقائق الأولى في الشعور . ويجدير بالذكر أن كأي يسير في كتبه ، وبخاصة في كتابه « أهراس » على نفس منهج هرل الفينو منيولوجي كما يفهمه هو نفسه وينقده في كتابه « أسطورة سيزيف ص ٦٣ - ٧٢ »

بعينيه وملتقى به على قارعة الطريق : « هنا عيون وأصوات أولئك الذين يجب على أن أحبهم <sup>(١)</sup> » .

إن كامى يرفض كل حقيقة موضوعية ، إما عن يأس من العثور عليها . أو امتناع عن محاولة البحث عنها على وجه الإطلاق . ورفضه هذا نابع من امتناعه عن تجاوز الأرضى المحسوس ، وتخطى الواقع المعين : وإصراره على البقاء داخل الحدود الإنسانية . وهذا الرفض من ناحية وهذا الإصرار من ناحية أخرى لا يرجعان إلى صلف أو كبرياء بقدر ما يرجعان إلى الخوف من الخلداع وخيبة الأمل . إن كل ما يريده الآن هو أن يقيم عظمة الإنسان على يقين عقلى بأن العالم « لامعقول » .

على هذه المفارقة Paradoxe المعذبة المتكبرة يؤسس كامى موقفه فى المعرفة . وبخاصة فى المرحلة الواقعية بين عامى ١٩٣٥ و ١٩٣٧ : أى فى الفترة التى وضع فيها كتابيه المبكرين « الظاهر والوجه » و « أعراس » . ولما كان لهذه المعرفة الحسية أثرها على جميع أعماله التالية ، فسوف نلخص لحظاتها الأساسية كما عبر عنها بوجه خاص فى « الأعراس » :

- ١ - الحضور ، أو الواقع الحاضر والمباشر .
- ٢ - السعادة ( التى يمكن أن يؤدي إليها نوع من الاتصال فى اليأس والعذاب ) .
- ٣ - الحياة هى القيمة الأولى والأخيرة للحياة .
- ٤ - نقاء القلب والبراءة ( وهى واضحة فى كل أعمال كامى وبخاصة فى أعماله القصصية والمسرحية ) .
- ٥ - حتمية الموت .
- ٦ - انقطاع الأمل ( مما لا يدلّ بعد على اليأس . فالأمل خطيئة ترتكب فى حق الحياة ) .
- ٧ - رفض العالم اللامعقول ، بغير العزوف عنه ( وسنستبدل هذه الكلمة بكلمة أخرى فيها بعد ونعنى بها التمرد ) .

( ١ ) الظاهر والوجه ، ص ١٢٤ .

( ٢ ) شارل مولر ، أدب القرن العشرين والمسيحية . المجلد الأول ، صمت الله ، باريس

الطبعة السابعة ، كاسترمان ، ١٩٥٨ ، ص ٤٤ .

٨- تأكيد محدودية الإنسان (مرسو ، بطل قصة الغريب التي سيأتى الحديث عنها والذي يظل حتى صدور الحكم عليه بالإعدام فى مجال الحسبة الذى تصفه الأعراس ، هو خير تعبير عن هذه المحدودية الواعية بنفسها ) .

### (ب) المعرفة :

يبادر كامي فى بداية « أسطورة سيزيف » فيعلن أنه سيتناول الإحساس بالمحال باعتباره نقطة بداية<sup>(١)</sup> ، وشرعاً عقلياً أو مرضاً روحياً<sup>(٢)</sup> mal de l'esprit يريد أن يصفه فى حالته الأولية الخالصة ، أعنى بغير الرجوع إلى أية معتقد أو أية ميتافيزيقا . ولكننا نعلم الآن أن كل رفض للميتافيزيقا هو فى حد ذاته موقف ميتافيزيقي . وقد عرف كامي ذلك بنفسه . ألا يقول إن المحال هو الحالة الميتافيزيقية للإنسان الواحى ؟<sup>(٣)</sup> ألا يقول أيضاً إن لكل شعور عالمه وأن هذا العالم إنما يدل على موقف عقلى وميتافيزيقي ؟ ألا يعبر صراحة فى سياق حديثه عن منهجه الذى يعد كل معرفة حقيقية أمراً مستحيلاً إن المناهج تنطوى على مواقف ميتافيزيقية ؟<sup>(٤)</sup> .

ويحرص كامي على ألا يقع فى متناقضات المثالية فيعلن أنه لا ينكر الميتافيزيقا ولكنه لا يستطيع أن يتذوق لها طعماً ، وأن المشكلات الميتافيزيقية لا تهمه فى قليل أو كثير . فلو سأله سائل عن السبب لأجاب بأنها تتجاوز حدود تجربتي الحسبة المباشرة كما تتجاوز ملكتي الفكرية . على أننا لا نستطيع أن نفهم هذا الرفض المسبق لكل ميتافيزيقا ، ( وهو الذى لا يعنى إلغائها أو نفيها لأن المرء لا يرفض ما ليس له وجود ) حتى نوضح موقفه من المعرفة على وجه الإجمال . يؤكد كامي تأكيداً أولياً سابقاً على كل مناقشة أو استنتاج أن من المستحيل على الإنسان أن يصل إلى أية معرفة حقيقية<sup>(٥)</sup> : « أى إنسان أو أى شيء أستطيع

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٣ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٣ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٦ .

أن أقول عنه « إننى أعرف هذا »<sup>(١)</sup> وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يعرف العالم ككل ، فهل فى وسعه أن يعرف أجزاء منه ؟ إن كأمى ميجيب بلا ، ذلك أن معرفتى كلها تتوقف عند المعطيات المباشرة التى تزودنى بها تجربتى الفردية المحسوسة ! . وليس فى استطاعتى أن أدرك شيئاً ما لم يكن واقعاً داخل الحدود الإنسانية<sup>(٢)</sup> : « القلب فى باطنى أستطيع أن أحس به ، ومن ذلك أستنتج أنه موجود . والعالم أستطيع أن ألمسه ، ومن ذلك أيضاً أستنتج أنه موجود . بذلك تتوقف معرفتى كلها<sup>(٣)</sup> . »

ليس هذا فمحسب . بل إن الإنسان لا يستطيع حتى أن يعرف ذاته ، وقد يظل حياته فى غربة دائمة عن نفسه<sup>(٤)</sup> . إن مسعاه إلى الوضوح سيخيب دائماً ، وشوقه إلى المطلق والوحدة لن يتحقق أبداً . لا العلم ولا الفلسفة يستطيعان أن يعطياه الحقيقة . إنهما عاجزان عن معرفة الموجود بما هو موجود . كلاهما يقف عند مستوى الظواهر . والنظريات العلمية والمذاهب الفلسفية لا تستطيع إلا أن تدرك العلاقات التى تربط هذه الظواهر بعضها ببعض . إن معرفة العالم ومعرفة الفياسوف كلاهما مفروض ، فكلاهما عاجز عن تحقيق مسعاه نحو الوحدة ، عقيم لا يملك أن يشبع شوقه إلى المطلق : « لو عرف الإنسان أن الكون يمكنه أن يحب وأن يتعذب : لكان فى ذلك السلام لقلبه<sup>(٥)</sup> . وليس فى هذه العبارة شئ من النزعة التشبيهية بالإنسان ( أنثروبومورفية ) ، بل كل ما فيها هو أنها تنكر على العقل كل مقدره على اكتشاف العلاقات الموضوعية التى تربط بين الأشياء ورضاها إلى الوحدة التى تفسر كل شئ » .

شوق الإنسان إذن إلى الوحدة والمطلق ، ومسعاه نحو الوضوح والترابط باقيان فى عالم كل ما فيه لا معقول . هذا الشوق وهذا المسعى مرتبطان بعجز العقل

( ١ ) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

( ٢ ) أسطورة سيزيف ، ص ٧٣ .

( ٣ ) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

( ٤ ) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

( ٥ ) أسطورة سيزيف ، ص ٢٢ .

عن ردّ العالم إلى مبدأ واحد ينتظم جميع الظواهر المتعددة المتغيرة : لو استطاع الفكر أن يكشف في الانعكاسات المتغيرة للظواهر علاقات أبدية تجمعها وتجمع الفكر تحت مبدأ واحد لأمكننا أن نتحدث عن سعادة ينعم بها العقل <sup>(١)</sup> .

إن نشدان الوحدة والمطالبة بالوضوح يوقعان العقل في متناقضات لا آخر لها <sup>(٢)</sup> ، وكل زعم يذهب إليه الفكر إنما ينفي الفكر نفسه . ولتوضيح ذلك يستند كامي إلى أرسططاليس ، ويورد هذه الدائرة المفرغة <sup>(٣)</sup> التي تفرض في رأيه كل نزاع : كل شيء صادق أو كل شيء باطل . ولكن ليس من العسير أن نلاحظ أنه إذا كان كل شيء صادقاً ، فإن التأكيد المضاد يكون بالضرورة صادقاً ، وهو تناقض . فإذا أكدنا على العكس بأن كل شيء باطل ، لتختم بالضرورة أن يكون هذا التأكيد نفسه باطلاً . فإن أردنا أن نخرج من هذا المأزق ورحنا نؤكد أن هناك في الوقت نفسه ما هو صادق وما هو باطل لكان علينا بالضرورة أن نقرر بوجود عدد لا حصر له من الأحكام الصادقة والأحكام الباطلة ، مما يترتب عليه أن تفلت الحقيقة دائماً من أيدينا . وبعبارة أخرى فإن الحقيقة أما أن تكون مطلقة أو لا تكون ، والحقيقة موجودة أو لا وجود لها على الإطلاق : « إنني أريد كل شيء أو لا شيء <sup>(٤)</sup> » .

نستطيع من ناحية أن نرى في وضوح كيف أننا لا نستطيع هنا أن نتحدث عن فكر متواضع يعرف حدوده ، حتى بعد التفاته بالواقع المحسوس وعزمه على أن يضع لنفسه هذه الحدود . إن الإنسان في حاجة إلى المطلق ، فلا بد له أن يكون هو نفسه مطلقاً ؛ إنه يطالب بالحقيقة ، فلا بد له إذن أن يحصل على الحقيقة . ولكن الإنسان ليس هو ما يطلبه ويشتاق إليه ، فطلبه وشوقه إذن باطلان ، أو هما على الأقل متكبران مغروران <sup>(٥)</sup> .

ومن ناحية أخرى نجد أن كامي على غير استعداد لأن يذهب إلى أبعد

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٢

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٣٦

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣١ - ٣٢ . (cercle vicieux)

(٤) أسطورة سيزيف : ص ١١٨ .

(٥) أندريه نيكود الفكر الوجودي عند الير كامي ص ٦٨ .

مما يبيته له العقل الواضح المتميز. فإذا كان العقليين له أن العالم محال ، فهو مضطر إلى التسليم بهذه الحقيقة والتثبت بها . وكل حقيقة سواها قد تحدثه نفسه بالإيمان بها لا بد أن تأتي معها بالأمل . وأن تدفعه إلى أن يقفز تلك القفزة إلى حرّمها على نفسه وراء أسوار المحال . وأن تؤدي به إلى الانتحار الفلسفي الذي تحدثنا عنه . وهكذا يدخل الفكر بمشيته سجن المحال ويحبس نفسه وراء جدرانها . وبهذا السجن الاختياري يرتبط رفضه لكل يد تحمل له النجاة أو تمده بالعزاء . وهذا الرفض مبني على الأمانة التي تقتضي من الإنسان أن يحيا الحياة مع علمه بأنها خالية من كل معنى : « إن الأمانة في الإصرار على وجهة النظر هذه <sup>(١)</sup> . » لا شك أن القارئ قد أدرك بنفسه ما تحتوي عليه الأفكار السابقة من متناقضات نجملها في السطور الآتية :

١ - الحقيقة الوحيدة التي يكشف لنا العقل الواضح المتميز عنها هي أن العالم محال ، ومحالية العالم هي التي تجعل حياة الإنسان شيئاً جديراً بأن يعاش : كما تضمني عليها العظمة ؛ ولو كان للحياة معنى لما كانت جديرة بأن يحياها الإنسان . الحلقة المفرغة هنا واضحة ؛ فالعالم من ناحية لا معنى له لأنني لا أريد أو لا أرجو أن يكون له معنى ، ومن ناحية أخرى لأن العقل يكشف عن خلوه من كل معنى .

٢ - يطالب الإنسان الذي يعيش في المحال بالوحدة ويشاق إلى التجانس والترابط فإذا لم يجدهما رأيانه يعزف عنهما ويعدّ بذلك ما لم يستطع أن يوحد <sup>(٢)</sup> . وهكذا يزيد من تنوع الظاهرات <sup>(٣)</sup> . وبغنى من عالم المعطيات الحسية . هو إذن يعيش في مجال الظاهرات أو قل إنه لا يريد أن يعيش في مجال سواء . فإذا جاء الآن وأدان العلم والفلسفة وحكم على منجهما بالفشل في الوصول إلى أية معرفة حقيقية لأنهما يتحركان داخل العلاقات التي تؤلف بين الظواهر دون أن يؤديا إلى مبدأ موحد - أقول إنه إن فعل ذلك فلنما يناقض نفسه بنفسه .

غير أن المنصف لكأى يستطيع أن يفسر هذه المتناقضات وأن يعفيه منها .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٢ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٧ .

والطريق إلى ذلك هو محاولة فهم مشكلة المحال على أساس وجودى — ديبالكىكى لا على أساس من المنطق الصورى<sup>١</sup>.

لقد رأينا فى الصفحات السابقة كيف أن المحال ينشأ عن الشقاق بين العقل الذى يحاول أن يسأل ويفهم ، والعالم الذى يصمت فلا يجيب ولا يبالى ، بين شوق الإنسان إلى الوحدة والوضوح وبين التشتت واللامعقولية والغموض الذى يكتنف العالم . وكان لابد لكأى ، لكى يتيح للمحال أن ينشأ فى وضوح وتميز عن هذا الشقاق ، من أن يعلن عجز العقل عن معرفة ما يقع خلف حدود التجربة الحسية المباشرة ، وأن يصف « أسوار المحال » التى تصطدم بها رغبتنا فى الوحدة واشتياقنا إلى الوضوح . وأن يرفض الاعتراف بكل تعذهب فلسفى أو علمى . فشوق الإنسان الذى لا يروى إلى المطلق . وسعيه الذى لا يهدأ نحو المبدأ الواحد الموحّد ، ووعيه بمحدوديته من خلال تجربته الحسية الفردية ، عنصران يؤلفان طرفى العلاقة الديالكىكية التى تحدثنا عنها من قبل كما يكوّنان شرط وجود المحال . ولا بد للمحال إذن من أن يقف حائلا بين الإنسان وبين كل ما هو ميتافيزيقى أو متعال ( ترانسنتى ) على وجه الإطلاق .

ويبدو لنا أن هدف كأى من موقفه فى المعرفة أن يؤكد وجود حدّ لا ينبغي للإنسان أن يحاول تجاوزه إلى ما وراءه . وهذه المحدودية مرتبطة بسعادة الإنسان وبوجوده الحسى فى العالم . فلكى يجد سعادته ، لابد له من أن يرفض كل معرفة عقلية ، وأن يتخلى عن كل مطلب ميتافيزيقى لا يوقه فحسب فى المتناقضات بل ويحول بينه وبين السعادة ، ويمنع الجسد من أن يهب نفسه لامتاع التى يقدمها له هذا العالم الذى لا يملك من عالم سواه . ليس العقل الكلى هو الذى يستطيع أن يوحد ما بينى وبين هذا العالم ، بل « الخطوط الناعمة على هذه التلال ويد المساء فوق قلبى المهتاج »<sup>(١)</sup>.

( ح ) استطيقا الخلق بلا صباح :

عالم كأى نظريته الاستطيقية ( أو الجمالية ) فى فصلين ضافيين ، أحدهما

في كتابه أسطورة سيزيف تحت عنوان « الخلق المحال » والأخرى في كتابه « المتعدد » تحت عنوان « التمرد والفن » ، هذا إلى كثير من أحاديثه ومقالاته وخطبه ، وبخاصة في الجزئين الأول والثاني من كتابه « حقائق معاصرة » وفي « حديث السويد » الذى ألقاه في العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٧ في استكهولم بمناسبة الإنعام عليه بجائزة نوبل . ولما كنا قد قصرنا أنفسنا في هذا الكتاب على المشكلات الفلسفية وحدها ولم نتناول المسائل الأدبية والفنية إلا بقدر دلالتها على الموقف الفلسفى ، فإننا لن نستطيع في هذا المقام أن نفصل القول في منزلة الفن من أعمال كامي الأدبية ، تاركين ذلك لغيرنا من أصحاب النقد والتحليل الأدبى .

ومع ذلك فلا بد من القول بأن أفكار كامي الفلسفية تجدد التعبير المباشر عنها والتطبيق الحى الخصب لها في مجال الفن . بل إن في استطاعتنا أن نقول أن استطيقا كامي تفيدنا في الكشف عن موقفه الفلسفى خيراً من أية مجال من مجالاته الفكرية الأخرى<sup>(١)</sup> .

لقد بين لنا التأمل في المحال كيف يتحتم على الإنسان أن يتشبث به . حتى يحافظ على اليقين الأوحى الذى يملكه عن هذا العالم وعن نفسه . ولم يكن المحال في نهاية المطاف سوى يقظة الوعى الباهر ، تلك اليقظة العنيدة التى ليس بعدها نعاس . وكان الرفض المستمر للعالم ( هذا الرفض الذى لا يعنى ، كما رأينا ، نفى العالم ولا العزوف عنه ، بل كل ما يعنيه هو التحدى ) هو الوسيلة الوحيدة التى يحافظ بها الإنسان على كرامته . ثم عرفنا نماذج أربعة للإنسان الذى يعيش في المحال ، ويرى فيه حقيقة الوحيدة التى لا يعرف من حقيقة سواها ، ويحس بالنتائج المترتبة عليها ، وهى الحياة والتمرد والحرية ، أشد ما يكون الإحساس . أعنى أن يحيا كأعمق ما تكون الحياة وأشد ما خصوبة وامتلأ<sup>(٢)</sup> .

هذه النماذج التى يقدمها لنا كامي ليس المقصود منها أن تكون نماذج للاحتذاء والمحاكاة . إنها مجرد تعبير عن هذا الرأى الذى يقول إن الحياة يمكن أن تعاش بما يطابق مطالب المحال ونتائجها . أعنى بالحياة والتمرد والحرية . ولقد رأينا أن أهم

( ١ ) توماس هانا ، تفكير وفن ألبير كامي ، شيكاغو ، شركة هنرى ريجنرى ، ١٩٥٨ ، ص ٢٦ .

( ٢ ) أسطورة سيزيف ، ص ٨٧ .



هذه النماذج هو آخرها ، ونعني به الإنسان المبدع الخلاق<sup>(١)</sup> ، الذى يبلغ الإحساس بالمال لديه ذروته ، ويجد التعبير عنه فى أوضح صوره .

وإذا كان « الفنان » فى شخصية كأمى يظهر فى جميع أعماله ، وإذا كنا نجده يخصص للفن فى كتابيه الفيلسوفين فصلين من أهم فصولهما ، وبهيب بنيتشه ( الذى كان الفن بالنسبة إليه هو الوسيلة الوحيدة التى تعصم الإنسان من الموت ضحية للحقيقة ، لا بل إن الفن فى رأيه يزيد فى قيمته عن الحقيقة نفسها )<sup>(٢)</sup> ، فلا ينبغي أن يمنعنا ذلك من القول بأن كأمى لم يحاول أن يجد فى الفن وسيلة للنجاة ، ولم يصغ نظرية من نظريات الخلاص عن طريق الفن .

الحق أنه قد يبدو أن فى الخلق الفنى مخزجاً من أزمة الحال . ولكن الأمر يبدو كذلك فحسب . فالعمل الفنى فى رأى كأمى هو الحال الخالص ، أغنى أن الحال يجد تعبيره النموذجى فى عملية الخلق . وعملية الخلق هذه لا تعبر عن الانتصار على الحال ، ولا تؤدي إلى التحرر أو النجاة منه . ذلك أن العمل الفنى بطبيعته يلعب دوراً حاسماً فى الاحتفاظ بالوعى العنيد الباهر فى وجه محالية العالم . بل إنه هو خير وسيلة للإبقاء على هذا الوعى<sup>(٣)</sup> .

وليس مرجع ذلك إلى أن الفن يحتوى على مضمون أغنى أو أقيم مما تحتويه حياة العاشق أو الغازى أو الممثل . إن الذى يميز الفنان عن بقية نماذج الحال هو أن الفن يحتفظ بطابع الدوام . ومعنى هذا أن العمل الفنى يبقى بعد أن يفنى الفنان ، وأن الخلق أطول عمراً من خالقه . ومعناه قبل كل شيء أن الوعى الباهر بالحال الذى يجمده الآخرون من الناس يمكن أن ينتقل إليهم للمرة الأولى فى حياتهم عن طريق العمل الفنى الذى يرون مصيرهم المشترك منعكساً على صفحته<sup>(٤)</sup> .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٥ .

(٢) إن الفنانين الحقيقيين لا يحقرون شيئاً . إنهم يلزمون أنفسهم بالفهم لا بالحكم والإدانة . وإذا كان لم دور على وجه الإطلاق يقوون به فى هذا العالم ، فلا يمكن أن يكون فى مجتمع لا يسوده ، كما تقول كلمة نيتشه المظلمة ، القاموس بل الفنان المبدع ، سواء أكان حاملاً أو مثقفاً . ( حديث السريد ، ص ١٤ ) .

(٣) ويشارة فيربرجر ، ألبير كأمى ، عمله وفنه ، فى مجلة « الجامعة » ، يناير ١٩٥٩ ،

ص ٢١ - ٣٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٢ .

إن المقياس الوحيد لصدق الفكر المحال ، الذى يرتبط بتجربة الحياة برابطة الزواج<sup>(١)</sup> . هو أن يعاش هذا الفكر فى الفعل والواقع ، لا أن يكون مجرد كلمات مجدبة على الورق . إنه فى الوقت الذى يصدف فيه عن الوحدة إنما يزيد من التنوع . والتنوع هو المجال الحق للفن<sup>(٢)</sup> . إن مملكته هى مملكة الصور والألوان وهى مملكة يعرف الفنان أنها موهوبة للفناء ،

إن العمل الأساسى للفنان فى عالم لا تنفذ ثروته من الظواهرات المتنوعة هو الوصف والتسجيل . فالإنسان المحال فى صورته الخالصة ( والمقصود به هنا هو الفنان ) لا يهتم بالتحليلات والتفسيرات بل يصرف كل عنايته إلى الوصف والتجربة : « الوصف — هذا هو آخر ما يطمح إليه الفكر المحال »<sup>(٣)</sup> .

مملكة فانية ملونة مزدحمة بالصور والأصوات والألوان . أول ما يجب على الفنان فيها أن يفتح عينيه ويرى ، وأن يتعلم كيف يصف ما يراه : « أن نرى ! على هذه الأرض أن نرى ! كيف يستطيع الإنسان أن ينسى هذا الدرس »<sup>(٤)</sup>

( ١ ) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٤ .

( ٢ ) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٧ .

( ٣ ) أسطورة سيزيف ، ص ١٣١ .

( ٤ ) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ .

## المحال نقطة بداية

- ( أ ) المحال ، واللامعقول ، واللامعنى .  
 ( ب ) المحال يحتوى على النعم واللا فى وقت واحد .  
 ( ج ) ينبغى أن يفهم فهماً وجودياً — دياً لكتيكياً .  
 ( د ) المحال لا يزيد على أن يكون نقطة بداية .

### ( أ ) المحال واللامعقول واللامعنى :

نقول عادة إن شيئاً ما محال ، ونعنى بذلك أنه لا معقول . فهل اللامعقول هو المحال ؟ — إن علينا الآن أن نميز بين هذين التصورين .  
 إن الإنسان الذى يعيش فى أزمة المحال ويفكر من خلاله لا يرى أن العالم معقول *rationnel* ولا يرى كذلك أنه غير معقول *irrationnel* . إنه بالنسبة إليه لا يتفق مع قوانين العقل ، ولا شيء غير هذا<sup>(١)</sup> . وليس معنى هذا أن إنسان المحال يفكر تفكيراً لا عقلياً ولا أنه ممن يعادون العقل . إنه لا يحترم العقل ، ولكن يسلم بوجود اللامعقول ( لأنه لو أنكر العقل لما استطاع أن يدرك اللامعقول ! ) .  
 فاللامعقول هو أحد طرفى العلاقة التى أشرنا إليها والتى ينبثق عنها المحال ، ونعنى بها تلك العلاقة التى تجمع بين اللامعقول من ناحية وبين شوق الإنسان إلى الوضوح والوحدة من ناحية أخرى ، وذلك فى وحدة صراع متشابكة . فإنسان المحال إذن لا يبنى وجود العقل ، بل يضفى عليه قيمة نسبية . وإذا كان المحال هو الذى يعين لنفسه حدوده ، فإنه لن يستطيع أن يعين هذه الحدود الثابتة بدون العقل الواضح المستنير . بل إن المحال ، فى تعريف كامى ، هو هذا العقل الذى يرسم لنفسه حدوده<sup>(٢)</sup> . ومن ثم رأينا كيف يرفض الإنسان أن يجعل من المحال قاعدة يقفز منها للوصول إلى المتعالى ( الترانسندنس ) فى أية صورة من صوره . فالإقدام على هذه

( ١ ) أسطورة سيزيف ٤ ص ٣٧ .

( ٢ ) أسطورة سيزيف ٤ ص ٧٠ .

القفزة معناه الإقدام على الانتحار الفلسفي .

ونتحدث كذلك عن الحال ونقصد به اللامعنى . فهل يدلّ التصوران على شيء واحد بالذات ؟ لنحاول أولاً أن نفهم الحال عن طريق اللامعنى .

ماذا أقصد بقولى إن هذا الشيء أو ذاك لا معنى له ؟

إننى لن أستطيع أن أفهم ما هو اللامعنى حتى أفهم أولاً ما هو المعنى . أى أن السلب لابد أن يتقدمه الإيجاب ، والنفى والتأكيد . فالإنسان وحده — وهذا مثل مشهور نستشهد به — هو الذى يعرف أن البيت ليس هو كومة من التراب والأنقاض ، وأن كومة التراب والأنقاض ليست بيتاً . ولكنه يعرف ذلك لمعرفته سلفاً ما هو البيت وما هى كومة التراب والأنقاض <sup>(١)</sup> .

إن كاسى حين يتحدث عن المعنى يسأل نفسه إن كان من الممكن أن يكون هناك معنى فيما لا معنى له وأن يكون فى حكم يقرر ألا معنى هنالك مع ذلك شيئاً من المعنى . إن المعنى لا يكون للحكم الإيجابى فحسب ، بل إنه يكون كذلك وقبل كل شيء للحكم النافى أو السالب (وتاريخ الديالكتيك من هيراقليط إلى يومنا هذا عامر بالأمثلة التى تؤكد القوة الوجودية والمنطقية الكامنة فى السلب والعدم ، مما لا نستطيع فى هذا المجال أن نفصل القول فيه .) فحكم كهذا : « العالم لا معنى له أو العالم محال » يمكن أن يكون حكماً ذا معنى ، وإن كان ينطق بتجرّد العالم من كل معنى . إنه يعطينا حكماً سلبياً أو حكماً نافياً . وحكم السلب أو النفى يظلّ حكماً على كل حال .

وقد أشرنا فيما تقدم إلى الأسباب التى جعلت الإنسان يصل إلى هذا الحكم الساخط الأليم . ولعلّ أهم هذه الأسباب التى تجعل الوجود عديم المعنى فى نظر إنسان الحال هو الموت ، أو هو انعدام كل شيء بعد أن أموت . إنه بمعنى آخر إمكانية عدم إمكان وجودى ، وبقاء العالم غير المبالى مع ذلك على حاله . إنه عدى فى مقابل وجود العالم أو هو العالم بعدى بدون وجودى <sup>(٢)</sup> .

وليس من العسير أن نرى كيف أن هذه اللامعنية (إن صحّت هذه الكلمة !)

(١) برنارد دلفجانوف ، « عدم . فى : « مجلة البحث الفلسفى » ، ١٩٥٥ ، المجلد الرابع ،

ص ٤٠٠ .

(٢) برنارد دلفجانوف ، المرجع السابق ، ص ٣٩٦ .

أو المحالية لا يمكن أن تكون مطلقة . إنها تظل تجربة متعلقة بأولئك الذين ينعدم في نظرهم كل شيء بعد الموت . ولكنها تفقد قيمتها بالنسبة لمن يؤمن بوجود شيء بعد الموت ، أو لمن يؤمن بأن الحياة الحقّة والوجود الحق لا يبدآن إلا بعد أن تنتهى الحياة وينعدم الوجود من هذه الأرض .

والحق أن التجرد المطلق من كل معنى : أو المحالية المطلقة ، من وجهة نظر منطقية بحثة ، لا بدّ وأن تفترض وجود العدم المطلق الذى يسبقها ، والذى لا يكون من معنى فيه إلا للامعنى ، وبالتالي للتأكيد الذاتى فى هذه « اللامعنية »<sup>(١)</sup> . ولكن هذه اللامعنية أو هذا الانعدام المطلق لكل معنى يناقض نفسه بنفسه . ويبدو أن من الصعب علينا أن نتحدث عن اللامعنية المطلقة بمثل ما يصعب علينا الحديث عن العدم المطلق . ذلك أننا من الناحية الصورية البحثية لا نستطيع أن نقول شيئاً عن العدم ، لأن كل مقال فهو بالضرورة عن موجود أو عن نحو من أنحاء الوجود ، أضف إلى هذا أنه لا بد أن يكون ثمة معنى نقيس عليه اللامعنى ، أى أننا لا بد أن نعرف أولاً ما هو معنى العالم لكى نحدد من بعد متى وكيف يتجرّد من هذا المعنى . وإذن فنحن لا نملك إلا أن نتحدث عن لا معنى إضافى أو عدم وجود أو عدم إضافى ، لا عن لا معنى مطلق أو عدم مطلق .

ومن المستحيل كذلك أن يصحّ للمحالية المطلقة وجود . ولقد بينّ كاسى كيف أن مثل هذا المنطق العدمى — منطق اللامعنى والمحالية المطابقة — منطق فاسد ، لا بل منطق يؤدى إلى إراقة الدماء . وقد وضّح ذلك حين عرض علينا مصائر تراجيدية ثلاثة وهى الصديق الألمانى<sup>(٢)</sup> الذى كتب إليه كاسى فى خلال الحرب العالمية الثانية مجموعة من الرسائل معروفة تحت هذا الاسم ، والقيصر الرومانى كاليجولا<sup>(٣)</sup> ومارتا<sup>(٤)</sup> ، الفتاة التى تتعاون مع أمها على قتل أخيها العائد بعد غيبة عمر طويل

(١) ماكس مولر : فلسفة الوجود فى الحياة العقلية المعاصرة ، الطبعة الثانية ، هيدلبرج ، مطبعة كيرل ، ١٩٥٨ ، ص ٦٥ .

(٢) رسائل إلى صديق ألمانى ( كتب بين عامى ١٩٤٢ - ١٩٤٤ ) ، جايمار ١٩٤٥/١٩٤٦ .

(٣) فى المسرحية المعروفة بهذا الاسم ( كتبت فى عام ١٩٣٨ ) ، جايمار ١٩٤٤ .

(٤) هى الشخصية الرئيسية فى مسرحيته سود فهم ، جايمار ١٩٤٤ ( وقد كتبت كذلك فى عام

نتيجة سوء تفاهم . كل هؤلاء قد ساروا في حياتهم الواقعية على المنطق العدني إلى آخر مداه . هؤلاء الذين طبقوا منطق المحالية المطلقة قد جهلوا طبيعة المحال أو تجاهلوا ، ونسوا أن المحال ذو طابع نسبي ، وأنه لا بد أن يضع لنفسه حدوده<sup>(١)</sup> وأنه لا بد وأن يكون هناك معنى يقاس عليه اللامعنى والمحال . وأن مصير الإنسان لا يكون له من معنى إلا في هذا العالم المحدود الذي لا سبيل إلى تفسيره<sup>(٢)</sup> . « فلو أن كل شيء كان بلا معنى ، لكان معك الحق . ولكن هناك شيئاً ينطوي على معنى » .<sup>(٣)</sup>

هذا « الشيء » الذي يحتفظ بمعناه هو الإنسان : هو الصداقة ، والسعادة ، والشوق إلى العدل ، وهي التي يدافع عنها جميعاً في أربع رسائل من كتابه إلى صديقه الألماني . غير أن هذا المعنى ليس معنى عالياً ولا متعالياً . إنه ليس خارج الزمان ولا خارج العالم : « مازلت أعتقد بأن هذا العالم لا ينطوي على معنى يعلو عليه . بيد أنني أعلم أن هناك شيئاً فيه له معنى ، وذلك هو الإنسان ، لأنه هو الكائن الوحيد الذي يشترك إلى المعنى ويسعى إليه » .<sup>(٤)</sup>

لقد بدا ذات حين كأن النتيجة المنطقية المترتبة على المحال وانعدام المعنى في هذا العالم هي الإقدام على الانتحار . ولكن « أسطورة سيزيف » قد بينت لنا أن هذا المنطق ظاهري فحسب . إن خطأه يكمن في الاعتقاد بأن تجريد الحياة من المعنى يمكن أن يتساوى مع الحكم بأنها لا تستحق أن تعاش . بيد أن تجربة المحال قد علمتنا<sup>(٥)</sup> عكس ذلك تماماً وأنه ليس ثمة علاقة ضرورية تربط بين الحكمين . بل إن الحياة تكون أولى ما تكون بالمعيشة بقدر ما تخلو من المعنى . والمصائر التراجيدية الثلاثة التي تواجهنا في شخص الصديق الألماني وكاليجولا ومارتا هي أوضح مثال على ذلك . لقد اعتقدوا جميعاً في اللامعنى المطلق أو المحالية المطلقة للوجود وساروا مع منطقهم هذا إلى آخر نتائجها ، فأنهوا إلى الانتحار على

( ١ ) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٠ .

( ٢ ) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣٧ .

( ٣ ) رسائل إلى صديق ألماني ؛ ص ٤٢ .

( ٤ ) رسائل إلى صديق ألماني ؛ ص ٧٨ - ٧٩ .

( ٥ ) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢١ .

نحو أو آخر . لأنهم بعبارة أخرى قد خانوا تجربة المحال التي تدعوهم إلى التشبث بالحياة على الرغم من خلوها من كل معنى .  
إن المحالية المطلقة تناقض نفسها بنفسها .

### (ب) المحال يحوى على اللا والنعم في وقت واحد :

الحق أن نقطة البداية في فاسفة كامي هي السلب أو النفي <sup>(١)</sup> أو هي التناقض على وجه التحديد <sup>(٢)</sup> : « . . . إن الاكتشاف الأول الذي يتوصل إليه التفكير الذي يتأمل في ذاته هو التناقض » <sup>(٣)</sup> . وهذا التناقض الذي يشير إليه كامي هو المحال . ولكن المحال باعتباره تناقضاً ليس على التحقيق تناقضاً منطقياً ، بل هو تناقض : « معاش ممزق القلب » <sup>(٤)</sup> . إن من أهم الأمور هنا أن يحيا الإنسان مع متناقضاته <sup>(٥)</sup> ، أو قل أن يحياها بكل ما فيها من عمق وعذاب ، وأن يمي مصيره المحال كما وعاه سيزيف .

(١) سواء أكان النفي أو « ليس » يضاف من ملكة الحكم والتفكير إلى الأشياء من خارجها (هانز كولس) أو كان الفكر هو الذي يجد « ليس » أمامه الأشياء (ج . كول - فورتمان) أو كان العلم أسبق من النفي وين « ليس » (كما يرى هيدجر) أو كان الأمر كله على عكس ذلك فإن هذه المشكلات التي تنفارت من حيث طبيعتها الأنطولوجية أو الوجودية ، إلى جانب مشكلة النفي والعدم في حد ذاتهما لا يمكننا أن نفصل القول فيها في هذا المجال المحدود ، وقد نمود إليها في غير هذا المكان . وراجع في ذلك إن شئت : يوزف مينرثس ، الوجود والعدم ، مجلة البحث الفلسفي ، ميونخ ، المجلد ٩ ، ١٩٥٥ .

(٢) من المثير بالملاحظة هنا أن التناقض كان نقطة البداية للكثير من المذاهب الفلسفية في العصر الحديث ، التي يمكن أن نضع فلسفة كامي ، بشيء من التحفظ ، إلى جانبها . ففلسفة ديكرارت قد بدأت من الشك في وجود كل شيء أو هي قد حاولت كذلك ، وفلسفة كانت قد حركتها التناقضات التي يقع فيها العقل الخامس حين يتجاوز حدود التجربة الحسية ويحاول الوصول إلى المطلق ، وفلسفة هيركل قد دفعها متناقضات الزمرة السيكلومية دفعتها الأولى . ارجع في ذلك إلى بحث طريف لروبرت هايس بعنوان « منطق التناقض ، برلين وليبتسج ، ١٩٣٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣١ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٧٤ ، وكذلك الصيف ، ص ٧١ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٣٨ ، والمادلون ، الفصل الخامس ، حيث تقول دورا : « إن من السهل ، بل من الأسهل كثيراً أن يموت الإنسان سحبة متناقضاته من أن يحيا معها » .

ولإذا كان الحال ، كما قدمنا ، ينشأ عن صدام بين مطلب عقلي من جانب الوعى أو الوجدان ، وبين اللامعقول السائد فى العالم ، فإن الحال أبعد الأشياء عن أن يكون هو قانون العقل ، بل الأولى أن يقال إنه هو فضيحتة . وليس الحال هو ما لا يتفق مع العقل والمنطق ، بقدر ما هو ما يستعصى على الفهم والتفسير . والحق أنه ليس من شئ يستعصى على التفسير ولا من شئ أشد غموضاً وغرابة من وجود كائن يطالب بالنظام والوحدة والوضوح فى عام خلا من النظام والوحدة والوضوح . وإذا كان كأمى يتحدث عن الإنسان الحال أو العقل الحال فليس معنى هذا أن الإنسان أو العقل يفكر تفكيراً فاسداً ، بل معناه على العكس من ذلك أن الإنسان أو العقل قد « عرف » الحال ، وأنه قد استيقظ اليقظة التى لا يغفو بعدها وجدانه .

حقاً إن فلسفة كأمى تبدأ ، كما قلنا ، من السلب أو النفي . ولكننا نخطئ إذا اعتبرنا أن هذه السلبية مطلقة أو رأينا أن هذا النفي نهائى . ذلك أن المغالاة فى تأكيد الجانب اللئيم من مأساة الحال يعرضنا لخطر نسيان الجانب المشمس من تفكير كأمى . إن علينا ألا ننسى أبداً أن الحال إن كان ظلاماً فالوعى الذى يواجهه نور باهر .

لقد رأينا كيف كان بجانب الظل والنور ، والسلب والإيجاب ، واللا والنعم ، حاضرين دائماً فى تفكير كأمى ، وعرفنا الأمثلة على ذلك من كتابه الأول « الظهر والوجه »<sup>(١)</sup> قبل التوسع فى معالجة المشكلة معالجة تصورية شاملة . هنالك كان من العسير عليه أن يفصل حبه للنور والحياة عن يأسه أمام تجربة الموت . وهنالك كانت الشجاعة الحقة فى « ألا يقفل الإنسان عينيه أمام النور ولا أمام الموت »<sup>(٢)</sup> . وكان عالم الحال منذ البداية بالنسبة لكأمى عالماً يقول « لا » ، والإنسان فى هذا العالم إنساناً يقول « لا » ، ويتنظر كثيراً قبل أن يقول « نعم » ويحدد بالتدرج لأمى شئ يقول هذه « النعم »<sup>(٣)</sup> . إن رفضه للعالم ليس صدوداً عنه<sup>(٤)</sup> . بل إنه على

(١) الظهر والوجه ؛ ١٢٤ ؛ ص ١٠١ .

(٢) الظهر والوجه ؛ ص ١٢٥ .

(٣) ملاحظات عن التمرد ؛ فى « الوجود » ، ج ١ ، ١٩٤٥ ، ص ٩ .

(٤) أهراس ؛ ص ٣٤ .



العكس من ذلك يمهّد « بالذّلا » المنهجية الطريق إلى « نعم » لا تحدّ ، ويرفض الحياة تمهيداً للموافقة على الحياة .  
ودائماً ما يتلازم النور والظل ، وتتحّد الحياة بالموت ، ويتعاقب اللّ والنعم .

### ( ٣ ) ينبغي أن يفهم المحال فهماً وجودياً — ديالكتيكياً :

هل المحال عاطفة أو تصور ؟

ربما كان من حقنا الآن بعد البحث الذي تقدّم عن طبيعة المحال ونشأته وتحديدده أن نرى مدى الخطأ الذي يمكن أن نقع فيه لو حاولنا أن نبحث المحال بحثاً منطقيّاً تصوريّاً . وهذه العبارة التي تقابلنا في أسطورة سيزيف تؤكد هذا الرأى : « إن عاطفة المحال لا تتفق في معناها مع تصور المحال <sup>(١)</sup> » .

بيد أن هذا الرأى لا ينقض ما حاولناه في الكشف عن بناء المحال من الناحية المنطقية ، ولا يتعارض مع حديثنا عن الأزمة الرياضية والمنطقية التي عرضنا لها في مقدمة هذا الكتاب والتي أسفرت في رأى البعض عن إمكانية ثلاثة بين الصدق والكذب سموها تارة باللامعنى وتارة أخرى بالمحال . ذلك أن مجرد القول بأن العالم محال أو مجرد من المعنى هو في ذاته حكم منطقيّ . ومع ذلك فلا يجوز لنا أن نقف عند هذا الحكم وأن نستغرق في بحث منطقيّ لا بد أن يؤدي إلى إهمال الأزمة الأصلية التي تسبب عنها الإحساس بالمحال . وكأى نفسه يحدّرنا من خطر الوقوع في شباك المنطق حتى لا نخفل عن الأزمة الوجودية التي ينبغي أن يكون كل تحديد منطقيّ للمفاهيم ، لا يستغنى عنه الفيلسوف بالضرورة ، مجرد تمهيد قصير لها . ذلك أن عاطفة المحال لا تتكشف وتستحيل إلى تصور إلا في اللحظة القصيرة التي تفصح فيها عن حكمها عن العالم . غير أنها لا ينبغي أن تقف عند هذا الحكم . ذلك أن عاطفة المحال شيء حتى ؛ أعنى أنها لا بد أن تموت أو يتردد صداها <sup>(٢)</sup> .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٤٦ .

(٢) هذه الأزمة محدودة كذلك بمحدود تاريخية وزمنية . فقد ساعد عليها مرض عضال هو مرض السل الذي انتاب كاسى عل الأخص في أحوام ١٩٣٠ ، ١٩٣٧ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٩ - ١٩٥١ ، كما ساعده عليها اندلاع الحرب العالمية الثانية ومشاركته في حركة المقاومة السرية للاحتلال الألماني .

إن الأفق الذى نستطيع أن نمثل فيه المحال ونحاول تحديد طبيعته ليس منطقياً صورياً ولا هو عاطفى بحث ، بل إنه ديبالكتيكى . ولسنا فى حاجة لتتبع تاريخ الديبالكتيك وتطوره عبر التاريخ الفلسفى لنصل إلى هذا الحكم . فالتصور اليوى الساذج الذى نحمله للمدلول كلمة المحال يمكن أن يوضح لنا ذلك توضيحاً مبدئياً . ونستطيع أن نستعين بمثالين يضرهما كأمى نفسه لهذا الغرض<sup>(١)</sup> .

فلو حاولت أن أتهم إنساناً بريئاً بارتكاب جريمة بشعة ، أو رحت أؤكد عن شخص تفى فاضل أنه زنا بشقيقته فلا شك أن كلا الرجلين سيجيبني بنفس الإجابة الساخطة : « إن هذا محال ! » . وإذا رأيت رجلاً يتدفع ليهاجم ثلة من الجنود المزودين بالأسلحة النارية السريعة الطلقات وهو يلوح بسيف عار فى يده فسوف أحكم على مسلكه هذا بأنه « محال » . فالمحال فى الحالة الأولى يكمن فى التناقض بين المسلك الذى أنسبه إلى الرجل الفاضل البريء وبين مبادئه التى يسير عليها فى الحياة ، وهو فى الحالة الثانية يكمن فى العلاقة المتنافرة بين غرض هذا الفارس الحالم وبين ما ينتظره ، بين قدراته الحقيقية وبين الهدف الذى يرى إلى تحقيقه . فى الحالتين إذن نوع من المقارنة ، وعلاقة إن يكن قد أسوء وضعها وتقديرها فهى لم تزل علاقة على كل حال<sup>(٢)</sup> . وتعظم المحالية فى الحالتين كلما عظم الفارق الذى يفصل بين موضوعي المقارنة . فالمحال إذن يرجع فى أصل منشأه إلى وجه من وجوه المقارنة بين حالة كائنة وبين واقع محدد ، بين مسلك ما وبين العالم الذى يتجاوز هذا المسلك ويعلو عليه<sup>(٣)</sup> . نحن إذن أمام نوع من المواجهة بين طرفين أو التقابل بين عنصرين متضادين ، لا يكمن المحال فى أحدهما بل فى العلاقة التى تربط بينهما . إنه فى حقيقته نوع من الشقاق ، وصراع ديبالكتيكى جوهره التمزق والتوتر الحاد .

إن المحال ، إن جاز هذا القول ، هو « الثالث » الذى ينشأ عن التقابل — أو بالأحرى التصادم — بين طرفين متضادين فى علاقة متشابكة دالية الصراع . والواقع أن هذا الشيء الثالث قائم بصفة مستمرة بين الفروق المنطقية والأضداد

(١) أسطورة سيزيف ٤ ص ٤٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ٤ ص ٤٧ .

(٣) أسطورة سيزيف ٤ ص ٤٨ .

الثابتة ، بين الوجود والعدم ، بين الصدق البسيط والكلب البسيط ، وعلى مسرح هذا الشيء الثالث تمثل دائماً مأساة الوجود الإنسانى . والواقع أن فلسفة كامى تبدأ مع الإحساس بأن هذا « الثالث المرفوع » هو مجال سؤالها والأفق الطبيعى الذى تدور فيه مشكلاتها . فها هنا يتفتح السؤال عن معنى الوجود والحياة باعتباره السؤال الفلسفى الحقيقى الملح <sup>(١)</sup> .

وإذن فلا ينبغى أن نفهم المحال فهماً صورياً . إن كامى لا يريد أن يحمّله مضموناً منطقياً أو ميتافيزيقياً ، بل يريد منا أولاً وأخيراً أن نجربه ونجياه . وإذا كان كامى ، كما سنرى فيما بعد ، فى كتابه « المتمرد » ( ١٩٥١ ) الذى ظهر بعد ثمان سنوات من ظهور كتابه الأول « أسطورة سيزيف » لم يبق على إخلاصه لتجربة المحال ، فإن مرجع ذلك قبل كل شيء إلى أنه حاول أن يفهمه فهماً صورياً منطقياً ، لكى يتاح له فيما بعد أن يتغلب عليه ويتجاوز به إلى تجربة التمرد . إنه بذلك يخلط بين « المحالية » التى توصل إليها عن طريق أزمة وجودية دياكتيكية وبين المحالية المطلقة التى تنفى كل معنى والتى رأينا أنها تناقض نفسها بنفسها حتى من وجهة النظر المنطقية الخالصة . « إن المحال فى ذاته تناقض » . هكذا يكتب كامى فى المتمرد <sup>(٢)</sup> . ولا ينازع أحد فى ذلك ، على شرط أن ننظر إليه نظرة صورية خالصة وأن نسوى بينه وبين المحالية المطلقة ، الأمر الذى تعرضنا له من قبل وبيننا فساد من وجهة نظر كامى نفسه .

ويستطرد كامى فى « المتمرد » فيقول إن المحال ، فيما يتعلق بالفعل والسلوك ، ينطوى دائماً على نوع من السوية أو عدم المبالاة ، كما يقول إنه متناقض مع نفسه لأن الإنسان لا يستطيع أن يستمد منه قيمة من القيم <sup>(٣)</sup> . أما أن المحال لا ينفى قيمة بل يؤكد مجموعة من القيم يمكن أن تستمد منه فقد بينا ذلك فيما تقدم <sup>(٤)</sup> . فالشعار السلوكى الذى يقول « عش كما لو . . . » ، وأخلاق الكرم التى تعلى من شأن

( ١ ) « أويجين فيلث » : الوجود ، والحقيقة ، والعالم ؛ مسائل تمهيدية لمشكلة تصور الظاهرة ، لاهى ، مارتن نجهوف ، ١٩٥٨ ، ص ٢٥ .

( ٢ ) المتمرد ؛ ص ١٩ .

( ٣ ) المتمرد ؛ ص ١٩ .

( ٤ ) قارن « نماذج المحال » .

الحياة فوق كل شيء سواها ، قد كانا نتيجتين مترتبتين على تجربة المحال . وأما أن المحال لا يرفع ولا يستغنى عنه استغناء تاماً : وأما أنه عنصر جوهري من عناصر التجربة الديقليكتيكية في تفكير كامى ، فهو ما نرجو أن نوضحه في الفصول القادمة .

ويكفى أن نقرر الآن أن التفكير المحال لا يسعى إلى الحلول والتفسيرات ، بل إلى الوصف والتجربة الحية<sup>(١)</sup> . إن الواقع يعاش ويوصف وتستند إمكانياته عن طريق المحال ، ولكنه لا يعلى أبداً ولا يفسر . إنه في نظر كامى واقع حتى يجرب . قبل أن يكون معطى عقلياً يتطلب الفهم والتحليل . وإذا كان كامى يرى أن المحال هو الحقيقة الوحيدة التى يستطيع أن يقول عنها إنه يملكها ، فإن هذه الحقيقة ليست من النوع الانطولوجي المدعم على أساس من الوجود ، ولا هى حقيقة عقلية قائمة بذاتها . إنها هى الإلهام اليائس الذى تتكشف عنه التجربة المباشرة .

#### ( د ) ليس المحال إلا نقطة بداية :

كتب كامى في مطلع حياته الفكرية في جريدة « الجزائر الجمهورية » بتاريخ ١٩٣٩/٣/١٢ يقول : « إن تأكيد محالية الحياة لا يمكن أن يكون نهاية بل مجرد بداية فحسب . ثم كتب بعد ذلك بالثى عشر عاماً في « المتمرّد » يقول : « إن طبيعة المحال الحقّة هى أنه نقطة بداية ، نقد معاش ، ومعاذل وجودي للشك المنهجيّ عند ديكارت<sup>(٢)</sup> » .

وكلا الرأيين يتفقان ، على ما بينهما من بعد زمني . فلم يكن المحال مجرد نقطة بداية فحسب ، بل إن كلمة المحال نفسها التى تكاد تتكرر على كل صفحة من صفحات كتاب « أسطورة سيزيف » والتى طالما شبهها الكثيرون بكلمة العدم في كتاب سارتر الشهير « الوجود والعدم » قد راحت مع مرور الأيام تثير الضيق والاشمئزاز في نفس كامى . فما هو يعترف في عام ١٩٥١ بأن هذه الكلمة كانت ذات مصير تعس وبأنها قد أصبحت تثير الضمير في نفسه . ثم يضيف إلى ذلك قوله : « عندما قمت بتحليل عاطفة المحال في « أسطورة سيزيف » كنت

(١) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٢١ .

(٢) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٩ ، ٢١ .

أبحث عن منهج لا عن ملهـب . لقد طبقت منهج الشك وحاولت أن أخلق هذه اللوحة البيضاء *tabula rasa* التي يمكن للإنسان أن يبدأ البناء بها .<sup>(١)</sup> ،

فإذا صحّ أن الحال ينبغي النظر إليه باعتباره منهجاً أو فرضاً من فروض العمل والبحث ، فقد كان ينبغي أيضاً أن يقرّ ذلك في الأذهان منذ ظهور كتاب أسطورة سيزيف . وإذا كان الشك المنهجي لا يكتفى لكي يجعل من ديكارت فيلسوفاً من فلاسفة الشك ، فإن الحال لا يكتفى كذلك لكي يجعل من كامي فيلسوف الحال ، وهو الاسم الذي راح يطلقه عليه الكثيرون دون روية ولا إنصاف . لقد قال كامي في ذلك الكتاب في جلاء ووضوح إن الأمر فيه إنما يتعلق بنوع من أنواع العناد<sup>(٢)</sup> *Entêtement* . وليس هذا العناد إلا ما تعبر عنه هذه الجملة التي أوردناها من قبل في سياق الحديث عن أخلاق الكمّ : « لقد كان هنا حتى الآن أن نعرف إن كان من المهم أن يكون للحياة معنى حتى يمكن لها أن تعاشر . وهنا يتبين على العكس من ذلك أنها تكون أصلح ما تكون للحياة كلما قلّ نصيبها من المعنى<sup>(٣)</sup> » .

ولقد نتجت عن ذلك كما قلنا أخلاق جديدة عرفناها بأخلاق الكمّ ، وشعار للفعل والسلوك يؤكد التحدى والعناد ويقول « عش كما لو . . . » ، ورفض لكل حلّ لمشكلة الحال عن طريق اللجوء إلى المتعالي في آية صورة من صوره . وهذه النتيجة نفسها تضعنا وجهاً لوجه أمام السؤال المحير : كيف يتسنى لفلسفة نافية أن تعيش جنباً إلى جنب مع أخلاق إيجابية تؤكد الحياة وتجعل منها القيمة الوحيدة التي تستحق هذا الاسم ؟

والإجابة على ذلك نحتاج منا إلى أن ننظر إلى تفكير كامي في إطاره التاريخي الذي لا يمكن فصله عنه . والسؤال يضعنا كذلك أمام المشكلة التي هزّت عصره بأكمله : « نريد أن نفهم تاريخنا وأن نحياه . إننا نعتقد أن حقيقة هذا القرن لا يمكن أن نفهم فهماً صحيحاً حتى نذهب في مأساتنا إلى آخر مداها<sup>(٤)</sup> » .

(١) من حديث مع ج . دوباريد ، في مجلة الأخبار الأدبية ، بتاريخ ١٠ مايو ١٩٥١ .

(٢) أسطورة سيزيف ٤ ص ٥٧ .

(٣) أسطورة سيزيف ٤ ص ٧٦ .

(٤) قضايا معاصرة ٤ الجزء الأول ص ١١٢ .

لم تكن فلسفة الننى والحال هي نقطة البداية التي انطلق منها تفكير كامى وحده ، بل لقد شاركه جيله كله فيها . وأخطر ما في هذه الفلسفة أنها لم تبق كغيرها مطوية في توابيت الكتب ، مقصورة على قاعات البحث أو حذلقات المثقفين . لقد دفع الملايين من بنى الإنسان من دماثهم ودماء أطفالهم ثمن المغالاة فيها وسوء فهمها . وإذا كانت مثل هذه الفلسفة التي تبدأ بالننى والسلب تنتهى في بعض الأحيان إلى العدمية التي تعبر عن ذاتها باحتقار الإنسان والقضاء عليه ( كما كان الحال عند كاليجولا وعند الصديق الألماني الذي يكتب إليه كامى رسائله الأربعة في أثناء الحرب العالمية الثانية ) أو تؤدي في بعضها الآخر إلى روح التضامن والتعاطف والاعتراف بطبيعة إنسانية يشارك فيها أبناء الإنسان جميعاً أو ينبئ عليهم أن يشاركوا فيها ، فإن الأمر يتوقف في الحقيقة على موقفنا من هذا الننى أو المحالية واعتبارنا لها نقطة بداية أو مذهباً مطلقاً لا تغيير فيه ولا رجوع عنه . وبقيناً ليس كل شيء متضمناً في الننى أو في الحال . نحن نعرف هذا . ولكننا نعرف أيضاً أنه يجب علينا أن نبدأ من الننى ، من الحال ، فهذان هما اللذان وجدتهما جيلنا على طريقه ، ومع هذين ينبغى أن ندخل في الجدل والحوار<sup>(١)</sup> .

إن المحاولات الكثيرة التي بذلت لتفسير فكر كامى على أنه « عدمية مطلقة أو عدمية أنطولوجية » أو على أنه « نارسيسية العدم » ( كما يرى جابريل مارسيل<sup>(٢)</sup> ) ، واعتبار عالمه عالم المحكوم عليهم بالإعدام ( مثل ر. مونييه<sup>(٣)</sup> ) مقفلاً على نفسه ، محاطاً بالأسوار من كل جانب ، بل الذهاب إلى حد القول بأنه سجن أو أشبه بالسجن ( مثل ر. بسبالوف<sup>(٤)</sup> ) ، ر. كوييه<sup>(٥)</sup> ) ، نقول إن كل هذه

(١) تشاوم وشجاعة ، مقال نشر لأول مرة في جريدة « كوما » ، في سبتمبر ١٩٤٥ ثم أعيد نشره في « قضايا معاصرة » ، الجزء الأول ، ص ١١٢ .

(٢) جابريل مارسيل ، الإنسان المسافر Homo Viator ، فلسفة الأمل ، الطبعة الألمانية دولسبورف ، مطبعة باستيون ، ١٩٤٩ ، ص ٢٥٨ - ٢٩٨ .

(٣) اماويل مونييه ، ألبير كامى أو دعاء المقهورين ، في مجلة « Esprit » ، السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٢٧ - ٦٧ .

(٤) ر. بسبالوف ، عالم المحكوم عليه بالإعدام ، في مجلة « Esprit » ، يناير ١٩٥٠ ص ١ - ٢٧ .

(٥) روجيه كوييه ، البحر والسجن ، مقال عن ألبير كامى : باريس ، جاليمار ، ص ١٩٥٦ .

التفسيرات تنظر إلى جزء أو آخر من عالم كاسى ولكنها لا تراه ولا تنصفه فى حقيقته الكلية . فهى لا تحاول أن تفسره بكلية من خلال لحظة واحدة من لحظات تطوره فحسب ، بل لأنها تجهل طبيعة المجال نفسه وماهيته ، الذى لم يكن نهاية يقف عندها بل بداية يبتدىئ منها ، ولم يكن نغياً مطلقاً بل تضمن دائماً الإيجاب فى داخله .

كيف تم هذا التطور أو بالأحرى هذا الاتساع فى المجال الفكرى ؟

هذا ما سوف نحاول أن نجيب عنه فى الفصول القادمة . .

## الفصل الثانى

### الانتقال إلى التمرد

#### تمهيد

« العالم جميل ، وخارجه لا توجد ثمة نجاة . »

« أعراس »

« العالم ، المذاب ، الأرض ، الأم ، الناس ، الصحراء ،

الشرف ، البلوس ، الصيف ، البحر . »

( ردّ على سؤال وجه إلى كامي عن الكلمات المشرقة إلى أحبا

أكثر من غيرها . )

### ١ - الوعى فى التمرد المحال

( أ ) الوعى بوجه عام .

( ب ) الوعى بالمحال يفترض وجود التمرد .

( ج ) الوعى فى قصة « الغريب » .

( د ) منطق المحال عند كاليجولا .

( أ ) الوعى بوجه عام :

رأينا كيف يقتصر كامي فى أعماله الأولى على الوصف الخالص للتجربة

الإنسانية سواء فى ذلك أمكانت الذات واعية بهذه التجربة ( كما فى « أعراس » ) ، إلا

أو كانت لا تصل إلى مثل هذا الوعى إلا فى حالات نادرة وربما لا تصل إليه أبداً

( كما فى « الغريب » الذى يعيش فى التجربة الخالصة و يجد فى هذه المعيشة تحقيق

حياته ) . على أن الإنسان يسأل نفسه بإزاء كلمة التجربة الخالصة : ألا يفترض

هذه التجربة . لكى تظهر أصلاً فى خلوصها وصفائها . درجة معينة من الوعى



والشعور<sup>(١)</sup> ، ثم ألا يحتاج هذا الوعي أو الشعور إلى أن يعتمد الإنسان بإزائه إلى نوع من الاختيار الفلسفي بين إمكانات عدة حتى يميز الخالص من غير الخالص ؟ إن وصف التجارب الإنسانية في تفككها وزوالها يجعل من السهل على المرء أن ينتهي إلى القول بأنها محال . ومع ذلك فإن كل هذا يتوقف على ما نفهمه تحت كلمة التجربة .

الواقع أن من الصعب تحديد المقصود من هذه الكلمة ، خاصة إذا تذكرنا ما يقوله كامي من أن التجربة لا يمكن تحديدها ، وإنما يمكن تجربتها فحسب بحيث لا يستطيع الإنسان أن يحددها حتى يكف عن تجربتها . وإذا أردنا أن نوضح المراد من تصور التجربة عند كامي وجب علينا أن نستبعد اتجاهين متطرفين<sup>(٢)</sup> :

(١) أولهما أن نفهم التجربة باعتبارها الملتقى من الخارج . ذلك أننا نكون هنا بإزاء عيان تجريبي ، الإنسان فيه لا يزيد على أن يكون مجرد متلق سلبي ،

---

(١) تمييز الوعي أو بالأحرى امتلاك الوعي *Prendre Conscience de* تمييز شائع في اللغة والتفكير الفرنسي ، ربما ساعد على شيوعه في لغة علم النفس بخاصة قانون إدوارد كلاباريد المعروف « بقانون الوعي » (١٩١٨) . هذا القانون يقول : يتأخر وعي الفرد بعلاقة ما ويزداد صعوبة كلما كان اشتغال سلوكه على الاستعمال التلقائي لهذه العلاقة مبكراً وطويل المدى ومتكرراً . ( راجع أ . لالاند ، المعجم الفني والنقد الفلسفي ، الطبعة السابعة ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٦ ، ص ٨٣٠ ) .

وإذا كنا هنا نتحدث عن الوعي فلا نقصد بذلك أن نتناول وأحواله وغبراته وأحداثه تناولاً سيكولوجياً . بل إن قصدنا أن نبين درجات الوضوح المختلفة في حالة الوعي ، وهي التي تبلغ ذروة هذا الوضوح فيما يصعب ترجمته إلى العربية وقد نسميه بالنصوح *Insight* . فساكن مدينتي أوران وكاديز اللتين أصابهما الوباء ( وذلك في روايتي الوباء والحصار ) يعيشون في حالة من فقدان الوعي . ولكنهم من طريق فعل الوعي الذي سببته بهما ( في الحالة الأولى من طريق الدكتور ريبوتارو وبه نسبة أقل من طريق بانيلووكتار ، وفي الحالة الثانية من طريق الطالب ديجو ) سيصلون إلى درجة معينة من درجات الوضوح في الوعي ، تجعلهم ينتهيون إلى وجود طبيعة إنسانية يشتركون فيها جميعاً ، تحفزهم إلى النضال من « هذا الشيء » الذي يقي في نفس الإنسان فلا تستطيع أن تمحو يد الظلم والظلمانيان .

(٢) يمكن أن نصف الحال ، قبل تمام الوعي به ، بأنه ذلك الذي يسبق كل وصف ، أعني ما يسبق كل دلالة رمزي . هذه الحالة التي لم تنفذ إلى الوعي كل النفاذ ، يمكننا أن نجدها على الخصوص في الجزء الأول من قصة الغريب . كما نجدها بدرجات متفاوتة في الكتابين المبكرين لكامي وهما الظهور والوجه وأهراس . ( راجع في ذلك أندريه نيكولا ؛ الفكر الوجودي عند ألبير كامي ، ص ٢٣ ، ٣٩ ، ٤٠ ) .

تشده الإحساسات الخالصة إليها وتفرقه المدركات الحسية بطوائفها . فالتجربة بهذا المعنى حالة وجدانية .

( ب ) وثانيهما أن تفهم التجربة على أنها بناء عقلي . فنحن هنا نكون بإزاء عيان مثالي أو رؤيا عقلية ترفع الأشياء — إن صحّ هذا التعبير — أو تستبعدا ، وتحيل التجربة إلى نشاط عقلي داخلي . فالتجربة بهذا المعنى فعل عقلي .

وفي كلتا الحالتين نكون بصدد نوع من العزل أو الاستبعاد . فالإنسان في الحالة الأولى شيء بين الأشياء ، وهو في الحالة الثانية ذات بين الدوات . وكلاهما على انفراد يلغى الوجود الحق . أما التجربة عند كامي فهي تضع نفسها بين الطرفين ، وتجمع الاتجاهين لأنها هي علاقة الموجود بالعالم أو علاقته بنفسه عن طريق توسط العالم بينه وبينها . وقد يشعر الإنسان بهذه العلاقة شعوراً واعياً وقد لا يشعر بها . على أن كل تجربة ، تستحق هذه التسمية ، إنما تفترض في الحقيقة نوعاً من الفاعلية العقلية . فإذا أراد الإنسان أن يصف المعطى الخالص بما هو كذلك ، أعنى قبل كل وعي بالخال ( كما حاول كامي في أعماله الأولى وفي قصة الغريب وإلى حد ما في أسطورة سيزيف ) فلا بد له بالضرورة من أن يُسقط أحد طرفي هذه العلاقة ، إذ أن هذه العلاقة لا يمكن الشعور بها إلا في الوعي . ومعنى هذا أننا سنحاول عندئذ أن نستبعد « الفعل » لصالح « الخال » ، ونستبعد النشاط العقلي لنبقى على الإحساس الخالص . ومع ذلك فلن نستطيع أن نسلك كامي في عناد الإحساسيين والتجريبيين . حقاً إن عالمه هو عالم « الأجساد والنجوم » ، والصور والألوان والأنغام . ولكنه وإن كان يبدأ من الإحساس والمدركات والصور الحسية إلا أنه لا يريد أن يقيم منها مذهباً أو نظاماً يفسّر النزعة السيكلوجية فيها أو يبررها وذلك هو أهم ما يميزه عن أولئك التجريبيين والحسيين إن تجريبيته تظل تعانى من حكم ميتافيزيقي سابق ؛ فهو منذ البداية يعدها صادقة وكاذبة في آن واحد . إنه يتبع ، كما رأينا من قبل ، منهجاً ظاهرياً ( فيزيولوجياً ) يحاول به أن يصف الظواهر خالصة من كل حكم عقلي ، مبرأة من كل معرفة سابقة . ولكن هذا المنهج نفسه يظل معوقاً منذ البداية ، لأنه يؤكد الواقع وينفيه . ويرى بقاءه وزواله في آن واحد . هذه النزعة التجريبية لا يمكن أن يكون لها هدف آخر غير تبرير

الأخلاق الكمّية ، التي نعلم أن عالمها عالم محال ، وأن هدفها تمرّد محال كذلك<sup>(١)</sup> . من هذا كله نرى أن الوعي بالمحال كان حاضراً على الدوام ، حتى في تلك اللحظات التي أردنا أن نقصر أنفسنا فيها على المعطى الخالص ، والتجربة المعاشة البحتة . غير أن الوعي بالمحال لم يكن ذلك الوعي الحقيقي الذي يعرف نفسه ويدرك حدوده وطاقاته . والأولى أن يقال إنه كان نوعاً من الانتباه الخالص للظواهر السابقة عليه : « إنني أتفلس السعادة الوحيدة التي أملك القدرة عليها - وعياً منتبهاً صديقاً »<sup>(٢)</sup> . لذلك لم يكن التمرد ، الذي كان يكمن في الوعي منذ البداية ، تمرداً حقيقياً ، بل تمرداً محالاً ، كما سنوضح ذلك فيما بعد .

وهنا ينبغي علينا أن نلاحظ أن كامي لا يهتم بالتأملات الذاتية ولا يعبأ بالبحث الموضوعي عن الواقع الذي يقع وراء التجربة الواعية . إن ما يهيمه قبل كل شيء هو الاتصال الشخصي بالموجود . فالحقائق التي يريد أن يتوصل إليها ينبغي أن تكون من ذلك النوع الذي يمكن أن يقبض الإنسان عليه بيديه . ليست حقائق أبدية بل يمكن أن تفسد وتموت في نهاية الأمر<sup>(٣)</sup> . والإنسان بعد كل شيء موجود من لحم ودم ووعي ، يحتمل مركز الصدارة من تفكير كامي ، ويهيمه حماسة الحياة وحرارة الانفعال بها .

ولكن ما هو هذا الوعي الذي تحدثنا عنه فطال الحديث ؟

إنه ليس من هذا العالم . ليس جزءاً منه ، كما تكون الشجرة بين الأشجار ، أو القطعة بين الحيوانات<sup>(٤)</sup> . وليس شيئاً من الأشياء ولا موجوداً من الموجودات . وقد نتصور حين نستحضر في أذهاننا العبارة التي أوردناها من قبل ونعني بها : « كل شيء يبدأ بالوعي ، وما من شيء له قيمة إلا من خلال الوعي<sup>(٥)</sup> » أن في وسع الإنسان أن يعلو فوق العالم عن طريق الوعي ، ولكننا نخطئ التصور كما نخطئ في التقدير . ذلك أن الوعي لا يقف بمفرده ، فلا هو « الوعي الخالص »

(١) أندريه نيكولا ، المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٢) الظهور والوجه ؛ ص ٩٦ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٢ ؛ أمراس ، ص ٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٤ .

(٥) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢٧ .

الذى يتحدث عنه كانت ، ولا هو ، الوعى المطلق ، الذى تعتبر المثالية الألمانية أنه هو الوجود الحق ولا شىء سواه ، ولا يمكن أن ننسب إليه حقيقة ميتافيزيقية من أية نوع . فليس الوعى غير الاتصال بالعالم وبالجمد . إنه — إن جاز التعبير — هو عين الجمد المعذب واللحم المستسلم لمباهج الإحساسات الخالصة ، فعل أعلى قمة النشوة يصبح اللحم واعياً<sup>(١)</sup> . إن مجال الوعى هو اللحم وبعده لا يتعدى الجمد .

ولكن كيف يصبح هذا الوعى واعياً بالهال ومن ثمّ واعياً بالتمرد ؟

### (ب) الوعى بالهال يفترض التمرد :

استطلعنا حتى الآن أن نتبين اللحظات التالية على طريق الوعى بالهال<sup>(٢)</sup> :  
١ — الحياة عذاب وتمزق . ولكى يتاح للمحال أن يحيا ، دون الرضا به أو الموافقة عليه ، ينبغي أن يبقى الوعى حياً . وكان أن رفض الانتحار رفضاً حاسماً . وكان الموقف الوحيد الممكن إزاء المحال هو مواجهته مواجهة تنبض بالتوتر وتفويض بالقلق والتمزق .

٢ — الحرية عناد وتحدّى<sup>(٣)</sup> . هى حرية « كما لو . . . »<sup>(٤)</sup> ، وأفقها الممكن هو الحاضر ، باعتباره الجهة modalité الأساسية للزمن . والثنى الحاسم للأبدية يتحول إلى تجربة وجودية « بالأبدية الغانية » ، أبدية اللحظة العابرة . والوعى بالهال يحمرّر الإنسان من كل خضوع لمعنى متعال ويعلم عرس زواجه بالعالم . بهذا الوعى يرتبط رفض الإنسان لكل متعال ( ترانسندنس ) ولكل أمل فى ما هو خالد وباق وراء الزمان .

٣ — التمرد الذى يضع العالم فى كل لحظة موضع السؤال ، لا لكى ينكر هذا

(١) أمراس ٤ ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) أسطورة سيزيف ٦ ص ٨٨ - ٨٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ٤ ص ٧٩ .

(٤) أسطورة سيزيف ٤ ص ١١٩ .

العالم أو ينفيه ، بل لكى يزداد له امتلاكاً . وبه إحساساً ويبسط ذراعيه على التجربة بأكملها <sup>(١)</sup> .

٤ - هذا التمرّد حاضر فى تفكير كاسى منذ البداية . ولقد رأينا كيف اجتمع الظل والنور واللا والنم ، والنقى والإيجاب ، وحب العالم واليأس من فئاته فى وحدة ديالكتيكية متشابكة الأطراف . لقد استطاع أن يقول فى « أعراس » : « لست أرى ما يمكن أن يناله العقم من تمرّد ، ولكننى أشعر بوضوح بمقدار ما يضيفه إليه ويثريه به . » <sup>(٢)</sup> وفى موضع آخر من نفس الكتاب وهو يتحدث عن فلورنسا فيقول إنها إحدى الأماكن الأوروبية التى فهم فيها كيف ينعم الرضا فى أعماق أعماق تمرّده <sup>(٣)</sup> .

وقبل أن نستطرد فى هذا الحديث الذى سيأتى تفصيله فيما بعد نحب أن نسأل : ما علاقة المحال بالتمرّد ؟ هل يستبعد أحدهما الآخر أو يكمله وهل يمكن ردّ أحدهما إلى الآخر ؟ وكيف لنا أن نفهم أن التمرّد كان كامناً على الدوام فى أعماق الشعور بالمحال ؟

لقد رأينا كيف ينشأ المحال فى نهاية المطاف عن وعى بالحدّ ، الحدّ الذى يصطدم به الإنسان فيضطرب إلى الإحساس بمحدوديته أمام اللامتناهى . بالسوار الغاشمة المعتمة التى يرتطم بها فى كل مرة يحاول فيها أن يبحث عن الوحدة والوضوح فى عالم يسوده الاضطراب والظلام . فالإنسان يعى وجود هذا الحدّ حين يدرك من ناحية ما هو بالفعل ( غربته فى العالم ، موته الذى لا مفرّ منه ، علاقته الشخصية اللغائية بالموجود ، معرفته النسبية الجزئية . . إلخ ) ، ومن ناحية أخرى ما ليس عليه ولكن يتمنى أن يكونه أو يصل إليه ( الوحدة ، المعرفة الكلية ، إلف العالم ، الوضوح . . إلخ ) . فالمحال إذن فى جوهره هو الوعى الناصع بحدّ يفصل بين الإنسان كما هو كائن : وبينه كما يشئى أن يكون ؛ أى بين النسبى المحدود ، وبين المطلق الشامل . وعن هذا التناقض الذى يفرّق بين ما هو كائن وبين ما لم يتحقق ( أو لن يتحقق ) له كيان ، نشأت ضرورة تحديد « أسوار المحال » .

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٧ .

(٢) أعراس ؛ ص ٨١ .

(٣) أعراس ؛ ص ٩٢ .

ولقد رأينا كيف أن كل محاولة نهدف إلى الوصول إلى المطلق محاولة لا تنتهى إلى الإخفاق فحسب ، بل إنها أشبه بقفزة المتحرر ، بل لعلها أن تؤدي كذلك إلى القتل والجريمة ( كما يشهد بذلك كاليجولا ومارتا ) . على الإنسان إذن أن يحيا مع متناقضاته خلف الأسوار ، وألا يحاول تجاوزها إلى ما وراءها . وأن يقنع بما هو كائن وما يمكنه أن يكون . هذه القناعة لا تعنى العزوف أو الصدود . فالإنسان الذى يفاجئه الإحساس بقدره المحال وهو يسير ذات يوم على منعطف طريق ليس حتماً عليه أن يلعن قدره أو يندق مرارته . إن كل ما يحس به هو ظلم هذا القدر المحال ، وكل ما يملكه هو أن يرفضه . فمن طبيعة المحال ومن أخص خصائصه أن يرفضه الوعى . وعلى هذا الرفض يقوم التمرد ، الذى يقوم بدوره على الوعى الناصع بالمحال وحدوده .

ونستطيع أن نسأل الآن إن كان الوعى الناصع هو شرط التمرد ، أو إن كان الوعى يتمّ أول ما يتمّ عن طريق فعل التمرد نفسه . وعلينا قبل الإجابة على هذا السؤال أن نوكد أهمية النصوع Lucidité . فالنصوع ينبغى دائماً أن يفهم على أنه هو الوعى الباهر الشفاف بالمحال وحدوده التى عاهد نفسه بالوقوف عندها . فى هذا النصوع تتحد الحرية والتمرد وعاطفة الحب للحياة ، وفيه يرى كائى قيمة الإنسان وكبريائه . فالوعى الناصع بالمحال هو الذى يستثير التمرد العنيد المتحدى لهذا المحال نفسه . ولولا نصوع الوجدان لفرق الناس « بعيون مغمضة مهزومة » فى سبات أسود كثيب ، على نحو ما جرى لم فى رواية « الوباء » . فالنصوع تحرّر من حالة فقدان الوعى السلبية وانطلاق من كل ما يشلّ الوعى ويثقل الوجدان ، من عدم المبالاة ، من إيقاع الحياة اليومية الرتيب ، من الأمل والعزاء ، من الاستسلام لقدر محنوم ولكنه ظالم .

ونعود إلى سؤالنا الأول فنقول إننا لا نستطيع فى الواقع أن نفصل التمرد عن الوعى الناصع . إنهما معاً يمثلان كلا لا يتجزأ . ففى وسعنا أن نقول إن الوعى الناصع بالمحال يؤدي إلى التمرد ، وفى وسعنا كذلك أن نقول إن التمرد هو الخطوة الحاسمة على الطريق المؤدى إلى الوعى الناصع . ومع ذلك فلا بد من القول بأن هذا التحرير سابق لأوانه . إننا لم نبين بعد على وجه التحديد ماهية التمرد الذى نتحدث عنه .

وسنحاول الآن أن نتحدث عما نسميه « بالتمردّ المحال » تمييزاً له عن التمردّ الحقّ الذى سيأتى الكلام عنه بالتفصيل فى فصل قادم . فإما هو هذا التمردّ المحال ؟ سنحاول الإجابة على هذا السؤال بتحليل موجز لطبيعة الوعى فى قصة « الغريب » ، والإشارة إلى ما نسميه بمنطق المحال عند كاليجولا ، فى مسرحية كاسى المعروفة بهذا الاسم .

### ( ٢ ) الوعى فى قصة « الغريب » :

يقول كاسى إن مرسو — وهو الشخصية الرئيسية فى روايته القصيرة « الغريب » — عندى لإنسان مسكين عار ، يحب الشمس التى لا تترك وراءها ظلاً<sup>(١)</sup> . والحق أن مرسو تتمجّد فيه والحساسية بالمحال « التى عرضها علينا المقال الفلسفى المطول « أسطورة سيزيف » . فشخصية مرسو إذ يصف لنا هذا الإحساس الذى لا سبيل فى الحقيقة إلى وصفه ، تعدّ من هذه الناحية ، كما يقول سارتر بحق ، تطبيقاً لنظرية رواية المحال . إنها تبين لنا لماذا يتمسك كبار الروائيين بالظواهر العينية المعطاة ، ولماذا يعبرون عن أنفسهم بالصور المحسوسة Images بدلاً من التأملات والأحكام العقلية والمنطقية . وهى بهذه المثابة تعبير عن فكر محدود متناه ، متمرد بطبيعته . فرسو حين يسلم نفسه للمعطيات الحالصة ، وللتجربة الحية المباشرة يرفض فى الحقيقة كل أنظمة التفسير والتعليل ، ويلقى بنفسه ، إن جاز التعبير ، فى صحراء خالية من كل دلالة أو معنى . ما من شيء له قيمة بالنسبة إليه غير الواقع الحاضر المتعين ، باعتباره سلسلة من الملاحظات المنفصلة العابرة . وحيث لا يكون ثمة معنى ولا دلالة ، فإننا نجد أنفسنا فى مملكة غنية بالصور والألوان والمشاعر لا يربطها رابط ولا توحد بينها فكرة . كل شيء مهما تضاعفت قيمته تصبح له قيمة متميّزة ، وكل صورة وإن بدت منفردة منزلة يكون لها شأنها ومعناها .

إن مرسو يتحدث عن نفسه كما لو كان هو « الآخر » ، والأنا عنده تصبح كما لو كانت « هو » . كل عبارة ينطق بها تقف وحيدة منفردة ، لا تربطها

( ١ ) عن مقدمة الطبعة المدرسية الأمريكية لرواية الغريب ، ص ٨ ، نيويورك ١٩٥٥ ، ايلتون

بالعبارة التى تليها علاقة مسببة ، ولا يجمعها وإياها جامع معنى أو دلالة : إن العبارات أقرب إلى أن تكون إيماءات حركية من أن تكون وحدات لغوية أو فكرية ، إنها تصبح مجموعة من المشاعر والمدركات المستقلة بنفسها ، وضعت إلى جانب بعضها البعض ، لا ينتظمها نسق فكرى محدد . وبين كل عبارة وأخرى هوة من الصمت ، والعدم .

إن مرسو يظلّ في القسم الأول من الرواية ، وحتى يصدر الحكم عليه بالإعدام ، فاقد الوعى بالهال . وإذا كان هذا الوعى بالهال يخالج أحداً فهو يخالج القارئ الذى يحرفه هذا الإحساس اليائس الغريب بالهال ، والذى لا يستطيع أن يتشبه بمرسو أو لا يريد أن يتشبه به . وإذا كان لابد من الكلام عن الوعى عند مرسو ، فهو في هذه المرحلة نوع من الانتباه المباشر ، أشبه ما يكون بجهاز الإسقاط<sup>(١)</sup> الذى نسميه بالفانوس السحريّ ، يستلط ضوءه في كل مرة على صورة تختلف عن الصورة التى قبلها . وتظل الصور مفككة معزولة عن بعضها البعض ، كما نرى في شريط سينمائي . لاتجمع بينها رابطة عليّة . ولعل هذه الهوى الموحشة الصامتة التى تفصل بين الصور والعبارات ، وتجعلها تقف كالمخلوقات العارية المرتعشة في برد الشتاء ، هى السبب الذى نحسّ من أجله عند قراءة هذه الرواية بالوحدة العميقة الجارفة .

إن مرسو يهب نفسه للتجربة الخالصة ، للسعادة التى تمنحها اللحظة المباشرة ، وكأنه طفل كبير يفتح عينيه لأول مرة على براءة النور ويفرح من قلبه بمرس الألوان ويرتعش لنبض الحياة في كل الموجودات . لقد ألقي به في عالم لا يعرفه ، وحكم عليه بالحياة في مجتمع لا يفهم لغته ، وارتبط مصيره بأناس تبدو له أفكارهم وتصوراتهم وعاداتهم شيئاً غريباً لا يستطيع ولا يريد أن يألفه . إنه يحيا كالغريب بين غرباء . وهو بالنسبة لنا ، نحن الذين نقرأ عنه ونتتبع قدره ، إنسان غريب أيضاً ، لا نعرف له موضعاً يناسبه في أنظمتنا الجاهزة من القيم والمعايير . إننا نحس بغريبته وبرأته في آن واحد . ولكنه إحساس يختلط فيه السخط والخوف والرتاء . فنحن لاندرى ماذا نفعل إزاء هذا الإنسان المدهش الذى يبدأ من الصفر ويريد ألا يتحوّل عنه .



والحق أن مرسو إنسان برىء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . وقمة براءته ونهمته في وقت واحد هي أنه عاش حياته حتى الآن بغير أن يثير الريبة من ناحيته في نفس إنسان . إن الرصاصة التي تنطلق من مسدسه لتردى الأعراي قتيلاً هي التي تفتح الأعين عليه . هذه الجريمة التي ألقت بها الصدف العمياء في طريقه هي بالنسبة لوكيل النياحة نتيجة لا بداية . لقد سلطت الأضواء على حياته التي قضاه حتى الآن في غير اكتراث ، وتصبح السجارة التي دخنها بغير قصد منه أمام تابوت أمه المسجاة في ملجأ العجزة ، والدموع التي لم يذرفها وهم يوارزها التراب ، واللحظات القليلة التي تسلسل فيها النوم إلى جفونه ، والفيلم الذي شاهده في محبة هشيخته بعد ذلك بأيام قليلة ، كل ذلك يصبح جريمة لا يريد أحد أن يغفرها له . لقد كان مرسو إذن مجرمًا عريقاً في الجريمة . وذنبه الأكبر أنه لم يعتقد في « الذنب » أو لم يفهم له معنى ، وأنه ظل يقف من مواضع المجتمع وتقاليده مرقف من لا يبالي بشيء . إنه الآن في نظر المحقق والقاضي « وحش » و « عدو للمسيح » . ويظل مرسو يراقب القضية وكأنهم يحاكمون إنساناً آخر لا تربطه به صلة . ويظلّ الوعى بالحال راقداً في نفسه لا يستيقظ . ومع أن هذا الفرد الوحيد بصطدم بالمجتمع ، ممثلاً في أشخاص المحقق والقضاة والمحققين وقسيس السجن وكل القيم الأخلاقية التي يدافعون عنها من عدالة وواجب رحب وفاء . . إلخ ، فإن هذا الإحساس بالحال لا يصل عنده إلى مرحلة الوعى . إن كل كلمة يقرأها مرسو تشف عن إحساس وعن صورة وراءها ، في حين أن كل كلمة ينطق بها المحقق تدل على معنى أو تصور أو شكل من أشكال النظام الملقى والاجتماعى . ويبقى مرسو غريباً أمام نفسه وأمام المجتمع الذى يتهمه ويشده إلى المقصلة .

ولكن حكم الإعدام يسقط كسيف الجلاء . ويزوره قسيس السجن في زنزائه . ويصطدم مرسو به فيستيقظ الوعى بالحال الذى ظلّ كامناً فيه . وبينما ينشبت مرسو بسعادة من هذا العالم ، نجد القسيس يده بسعادة أخرى في عالم آخر ، ويزين له « القفزة » التي حرّمها على نفسه الإنسان الذى يعيش في الحال ويخلص له <sup>(١)</sup> . ويرفض مرسو هذا الأمل السهل ، وينقض على القسيس ليصرخ به :

إن كل اليقين الذى تعلنى به لا يساوى شعرة واحدة فى رأس امرأة . إن تمردّه ليس هو التمرد الحق الذى يثور فيه الإنسان باسم إخوته جميعاً من البشر ، ولا باسم الطبيعة الإنسانية ، بل هو تمرد باسم السعادة الأرضية التى تمتنع بها حتى هذه اللحظة دون أن يدري : « أحسست أنى كنت سعيداً وأنتى لم أزل سعيداً »<sup>(١)</sup> . إنها هى بعينها تلك السعادة التى تحدث عنها كامى فى « أعراس »<sup>(٢)</sup> ، والتى تنبع من التعاسة المتصلة .

بقى مرسو حياته وحيداً غارقاً فى وحدته . لم يستيقظ إحساسه بوجود الآخرين إلا وهو على عتبة الموت . إنه الآن يفكر فى أمه ، التى آثمها بأنه لم يحبها ، كما يفكر فى الناس ، الذين سيموت بينهم . إن أقصى ما يتمناه اليوم ، لكى يقل إحساسه بأنه وحيد ، أن يرى فى طريقه إلى المقصلة عدداً كبيراً من المتفرجين « يستقبلونه بهزخات الحقد »<sup>(٣)</sup> .

#### ( د ) منطق المحال عند كاليجولا :

تتجسد فى شخصية كاليجولا ، فى مسرحية كامى المعروفة بهذا الاسم ، تجربة الإنسان الذى يملك القوة التى تمكنه من أن يحول منطقة المحال إلى واقع فعلى . فالحال عنده ليس مجرد شعور أو عاطفة ، بل فكرة فلسفية تسيطر على كيانه . لقد اكتشف كاليجولا فجأة ، على أثر وفاة شقيقته أو حبيبته درزيللا ، أن العالم محال . هذا الاكتشاف الذى توصل إليه يلخصه فى هذه العبارة : « الناس يموتون وهم ليسوا سعداء »<sup>(١)</sup> . حقاً أن الناس لا يعلمون شيئاً عن هذه الحقيقة البالغة البساطة والوضوح ، الحمقاء إلى حد ما . غير أن كاليجولا يملك « الوسائل » التى يستطيع بها أن يجبرهم على أن يعيشوا فيها . كاليجولا يرى أن العالم محال ، وأن كل شيء قد خلا من المعنى والغاية . وحيث لا يكون لشيء من معنى ، يصبح كل شيء سواء ( فعظمة روما تتساوى

( ١ ) الغريب ، ص ١٥٨ - ١٥٩ .

( ٢ ) أعراس ، ص ٨٤ .

( ٣ ) الغريب ، ص ١٥٩ .

( ٤ ) كاليجولا ، ص ١١١ .

لديه مع أوجاع النقرس التى يحس بها رئيس البلاط فى قصره كما يصبح كل شىء مباحاً . والذى يبيع لنفسه كل شىء يتوهم أنه حرّ من كل شىء . وهنا تكمن حرّية كاليجولا الفاسدة ؛ حرّيته فى أن يجعل المستحيل ممكناً ، أن يقبض على القمر بيديه ، ويأمر الشمس أن تغرب فى الشرق ، ويمنع الناس من أن يموتوا . هذه الحرّية المستحيلة التى لا تعرف حدودها تجعله يقول : « أنا الحرّ الأوحّد فى الإمبراطورية الرومانية بأسرها »<sup>(١)</sup> ، وهى التى تجعل التّعسف يحكم فى مكان القانون . إن القوة التّعسفية هى الوسيلة الوحيدة التى يريد بها كاليجولا أن يوقظ الناس من سبات عاداتهم ويضعهم وجهاً لوجه أمام مصيرهم . ولقد كان فى الإمكان أن تكفى هذه القوة فى إيقاف الوجدان لو أنها تقيّدت بالحدود التى وضعها لنفسه الإنسان الذى يعيش فى المحال ، أعنى لو أنها تقيّدت بحدود الممكن وحده دون أن تحاول أن تتعداها . كان فى استطاعة هذه القوة المتعسفة أن توقظ وجدان الناس ، ولكنها ما كانت لتستطيع أن تحقق ما يريد منها كاليجولا ، ولا أن تسير مع منطقها إلى نهايتها .

### كيف السبيل إلى تمييز الممكن عن المستحيل ؟

لعلّ هذا هو السؤال الأساسى الذى نسى كاليجولا فى غمرة يأسه وطموحه أن يوجهه إلى نفسه . إنه يحسب أن التجربة رحدها هى التى تستطيع أن تعطيه المعيار الذى يفصل بينهما . هذا الوهم يدفعه إلى أن يسير بمنطقه المحال إلى نهايته : « المنطق ، يا كاليجولا ، المنطق ينبغى أن يتابع طريقه ! »<sup>(٢)</sup> وهكذا يحسّ فى نفسه بالحاجة التى تلحّ عليه أن يدرك المستحيل ، أن يمدّ ذراعه فتلمس القمر ، أن يصل إلى السعادة والخلود ، إلى شىء ربما كان طائشاً مجرداً من كل معنى ، ولكنه ليس من هذا العالم<sup>(٣)</sup> . إنه يريد أن يغيّر نظام الأشياء ، يريد من الشمس أن تغرب فى الشرق ، ومن العذاب أن يخفى من أرض البشر ، ومن الموت

(١) كاليجولا ، ص ١٢١ .

(٢) كاليجولا ، ص ١٧٦ .

(٣) كاليجولا ، الفصل الأول ، الشهد الرابع ، ص ١١١ .

أن يكفّ يده عن الناس<sup>(١)</sup> . وهكذا يستطيع أن يقول : « إن فائدة القوة تكمن في أنها تتيح للمستحيل أن يحقق بعض الإمكانيات » وأن يقول « إن حرّيق لم يعد لها حدّ تقف عنده » ، بل أن يذهب إلى حدّ الادعاء بأنه « ما من شيء في هذا العالم ، ولا في العالم الآخر يمكن أن يقاس بمقياسي .<sup>(٢)</sup> »

يريد كاليجولا أن يبرهن على حرية المطلقة ، وينظم عدم اكترائه ، فيلقى بالناس في أتون من العذاب ، إنه يختلق مجاعة ضارية ، وينتهك حرّيات النساء أمام عيّن أزواجهن . ويريد كاليجولا أن يمتلك الناس كل الامتلاك فيأمر بقتلهم ، ذلك « لأن الناس الذين قتلناهم ، يصبحون معنا .<sup>(٣)</sup> » إنه يعتقد أنه لو استطاع أن يدرك المستحيل وأن يضمّ القمر بين يديه ، فسوف ينجو الناس من الموت . غير أنه يأمر بأن يموت الناس لكي يحول دون الموت ، سبب تعاستهم الرئيسي ، وبذلك يناقض نفسه بنفسه . ولكن المستحيل لا يتمّ على ظهر الأرض ، وكاليجولا لا يستطيع أن يلمس القمر بيديه ، وهو لذلك يصرخ مادّاً ذراعيه نحو السماء ، لكي يهرب من وحدته . إنه يقوم على المستوى الفرديّ العدوى بما سوف يقوم به الوباء على المستوى الجمعيّ — الميتافيزيقيّ .

وترهق الناس حياة الدلّ والخطر التي يضعهم فيها كاليجولا فتوقظ فيهم مصوّة الوجدان . ولكنها مصوّة من سبات الجهل والغفلة ، لا مصوّة الوعي الحقيقيّ التي يمكن أن تدفعهم إلى التمرّد . إن بعضهم يعلن رضاه بالهال واستسلامه له ، أعنى إلغائه لوجود الهال نفسه ( إذ الهال لا يحيا إلا بمقدار ما نعلن سخطنا عليه ونحدّثنا له ) . وهم باعترافهم بالهال يتنكرون للتمرّد ، حتى يصل بهم الأمر إلى الحد الذي يجعلهم يرفعون القيصّر الرومانيّ — الذي يتجسد الهال الآن في شخصه — إلى مصاف الآلهة ، هؤلاء الاتهازيون الضعاف لا يفعلون ذلك عن إرادة شريفة ، بل عن جهل أو غفلة . وأما الفريق الآخر منهم فهم يدبرون مؤامرة على حياة القيصّر ، لأنهم يكرهون السعادة المستحيلة ويخافون منها . يقول « كيريا » موجهاً كلامه لكاليجولا : « إنني أحسّ في نفسي بالشوق إلى أن أحييا وأن أكون سعيداً ، وفي

(١) كاليجولا ، الفصل الأول ، المشهد الخامس عشر ، ص ١٢٣ .

(٢) كاليجولا ، ص ٢١٠ .

(٣) كاليجولا ، ص ١٥٧ ، وسوف فهم ، ص ٩٤ .

ورأي أن الانسان لا يستطيع أن يصل إلى شيء منهما إذا سار في المحال إلى أقصى مداه»<sup>(١)</sup> ، فليس في استطاعة أحد من الناس أن يتبع هذا المنطق المحال ويهتأ مع ذلك بالحياة أو يبلغ السعادة .

و « كيريا » كذلك إنسان يعيش في المحال . ولكن الشيء الذي يميزه عن كاليجولا هو أنه يرفض أن يسير مع منطق المحال إلى نهايته . إنه يؤمن بإمكان الحياة في المحال ، ولكنه يؤمن كذلك باستحالة البرهنة عليه . وهو بذلك يبقى على إخلاصه للمحال ، فيعترف بحدوده ، ولا يحاول أن يتخطى أسواره . لقد عرف كيريا أن منطق كاليجولا لا بد أن يؤدي به إلى القتل في صورتيه : الانتحار والقتل بالجملة . ولقد عرف أيضاً أن الحقائق الواضحة البيّنة بداتها (والمحال لا شك إحدى هذه الحقائق) لا تفسر إلا بداتها ومن ذاتها ، وأنها لا تحتاج إلى قيمة خارجية عنها للاستعانة بها على تفسيرها ، فوضع قيمة كهذه يشبه الإقدام على « القفزة » التي حرّمها على نفسه إنسان المحال . والإقدام على مثل هذه القفزة ليس مجرد مسلك فاسد في الفكر والشعور كما رأينا فحسب ، بل هو قبل كل شيء جريمة لا تغتفر . وسنرى كيف أقدمت نظم الطغيان السياسي المختلفة على مثل هذه الجريمة حين جعلت للتاريخ قيمة مطلقة (كما في التأكيد المطلق عند الماركسية) ، أو حين جرّده من كل معنى وقيمة (كما في النفي المطلق عند الفاشية والنازية)<sup>(٢)</sup> . إن كلا النظامين ينهى إلى الانتحار أو إلى القتل بالجملة تبعاً لتأكيد المعنى التاريخ أو نفيه عنه . وكلاهما ينبع عن رعى غير حقيقي بالمحال ، إذ الوعى الحقيقي به لا بد وأن يؤدي في نهاية المطاف إلى التمرد الحق ، أى التمرد المعتدل .

وإذن فالسعى إلى المستحيل يحمل في ذاته خطر إلغاء تلك الحقائق التي تأدت عن الوعى الناصع بالمحال ونفى كل قيمة عنها . وسعى كاليجولا إلى المستحيل يحمل في ذاته أيضاً خطراً لا ينفصل عن ذلك ، هو خطر اعتبار الناس جميعاً مذنبين ، سواء في ذلك الذين يقتلون فعله فينفون ويدمرون ، أو الذين يتمردون عليه فيضطرون إلى الإقدام على الجريمة . « أنا في حاجة إلى مذنبين . وهم جميعاً في

(١) كاليجولا ٢ ص ١٧٩ .

(٢) المتمرد ٤ ص ٥٤ - ٧٥ ، ٨٤ - ١٠٥ .

نظري مذنبون . هكذا يقول كاليجولا . ويستطرد في منطقته الذى يتألف في مجموعة من أقيسة خاطئة خادعة فيقول : كل من يلذب يموت . وكل من هو من رعية كاليجولا فهو مذنب . إذن فالجميع مذنبون . ينتج عن هذا أنهم جميعاً محكوم عليهم بالموت . إن المسألة مسألة زمن فحسب (١) .

ولكن كاليجولا ، على الرغم من كل ما يؤكده ، لم يسر في منطقته المحال إلى آخر نتائجه ، فلو فعل لكان لزاماً عليه أن يقدم على الانتحار . لقد صجز كاليجولا عن تحقيق المستحيل وظلّ وحيداً طول حياته ؛ لم يلمس القمر ولم يدرك الخلود .

أما « مارتا » ( بطلة مسرحية سوء فهم ) فهي الوحيدة التى سارت مع منطق المحال إلى آخر مداه . لأنها تكتشف بعد أن قتلت أخاها أنها فقدت السعادة إلى الأبد ، وفقدت معها البحر والشمس . ولكن المحال لا ينفصل عن السعادة ، أعنى أن المحال لا سبيل إلى احتمالها إلا حيث تكون السعادة ممكنة — وإذا كانت قد فقدت السعادة ، فقد فقدت معها المقدرة على الوقوف في وجه المحال ، ولم يبق أمامها إلا الانتحار (٢) . بهذا تكون « مارتا » قد تجاوزت الحد الذى يتبين لنا بالوعى الناصع بالمحال ، وأقدمت على « القفزة المميتة » التى لا بد أن تنتهى بصاحبها إلى الموت .

إذن فالوعى الحق بالمحال ، وبالتالي بالتمرد ، لم يشرق بعد عند كاليجولا ولا مارتا ولا مرسو . فعلى الرغم من أن مرسو يحيا حياة « محالية » بمحنة ، حتى ليتمنى قبل أن ينغذ فيه حكم الموت لو أمكنه أن يعود فيحياها مرة ثانية ، وبالرغم من أن مارتا وأمها بعد أن قتلا الأخ والأبن يقفان على هاوية المحال ويشتان أعينهما في أعماقها ، وبالرغم كذلك من أن كاليجولا لا يهب عاطفته وجبانه كلها للمحال ، فإنهم جميعاً يجعلوننا نحسّ بجو المحال دون الوعى الحقيقى به . حتى سيزيف ، الذى يشهد « بالعزة الميتافيزيقية » التى تجعل الإنسان يحتمل محالية العالم والذى يواجه قدره الظالم بوجدان ناصع ووعى مضى ، لم يزل محصوراً في دائرة هذا التمرد

(١) كاليجولا ٤ ص ١٢٤ .

(٢) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٢٩ .

الفردى الذى سميناه بالتمرد المحال . فتمردّه كره للموت وحماس للحياة فى وقت واحد ، نفى للآلفة وتعدل للمحال . إنه فى وقفته الوحيدة على قمة الجبل الوحيد ، لا يجد ملجأ يأوى إليه إلا قرارة جرحه ، ودفعه للصخرة إلى قمة الجبل وتركها تسقط إلى الوادى لكى يدفعها من جديد ، فى فعل عابث لا جدوى منه ولا نهاية له . إن سيزيف لا يعرف التمرد الحقيقى . الذى هو فى جوهره احتجاج على قدر ظالم غير مفهوم . ذلك أنه لا يحتاج ، بل يحتمل ، لايثور ، بل يعاند . ووعيه الناصع الذى يجعله يواجه المحال ويتحداه هو الذى يبرر لنا أن نتحدث عن تمردّه « المحال » الذى لم يصل بعد إلى مستوى التمرد الحق .

تستوى فى هذا نماذج المحال ( سيزيف : الممثل ، العاشق ، الفنان ) والغريب ( مرسو ) ، والقائلتان ( مارتا وأمها ) وكاليجولا . إن التمرد عندهم جميعاً ليس إلا عاطفة متحمسة للحياة ، وعناداً ، ورفضاً مريضاً لكل عزاء يأتى من « فوق الطبيعة » ، وكبرياء تجعل الإنسان يؤكد قيمة حياته بالتحلى والعناد والإصرار . إنهم جميعاً يدورون حول تجربة المحال كتجربة « نادرة » ، شخصية ، مباشرة ، يعانينا الفرد وحده ، دون أن يستطيع تجاوز الأفق الفردى الذى تتحرك فيه ، ودون أن تتمكن من إدخال عنصر « الآخر » إليها . ولذلك كان تمردهم الفردى هو ماسميناه بالتمرد المحال ، تمييزاً له عن التمرد الحقيقى الذى يحرر الفرد من وحدته . هنالك تصبح الخطوة الأولى التى يقوم بها العقل الذى تصدمه غربة العالم هى الاعتراف بأنه يشارك جميع الناس فى الإحساس بهذه الغربة . . ويصبح الداء الذى كان يعانيه فرد بمفرده وباء مشتركاً<sup>(١)</sup> .

هذا التمرد الحقيقى الذى عرضه كامى عرضاً فلسفياً فى كتابه « المتمرد » ( ١٩٥١ ) قد صوره من قبل تصويراً شاعرياً فى روايته « الوباء » وفى مسرحيته « حالة حصار »<sup>(٢)</sup> .

(١) التمرد ١ ص ٣٦ .

(٢) راجع فى هذا كله أيضاً مقالين لكاتب السطور بعنوان : وداع ألبير كامى ، المجلة ، مارس ١٩٦٠ ، وقبل أن يغوى الألوان ، نظرات فى روايات ألبير كامى ، مجلة الكاتب ، أغسطس ١٩٦٣

## الانتقال إلى التمرد

( أ ) الوعى فى مسرحية « حالة حصار » .

( ب ) الوعى فى رواية « الوباء » .

١ - تصور هذه المسرحية سكان المدينة الأسبانية كاديز الذين يعيشون حياتهم الطبيعية الحصبة فاقدى الوعى مسلمين بها تسليماً لا يقبل المناقشة ، فى ظلّ نظام تقليدى عاجز لا أثر له ، يمثلّه الحاكم والقاضى والكنيسة . وذات يوم ينشب الوباء مخالّبه فى جسد المدينة ، فيفرض عليها نظاماً بيروقراطياً جامداً مجرداً كأنه القدر . ويحطم الوباء حياة المدينة كما حطم طفيان كاليجولا مدينة روما ، فيشلّ الوجدان ، ويقتل الحرية والحب والمغامرة . وتصبح العدالة انتقاماً ، والحب كرهاً ، والشرف جبناً ، وينقطع تيار الحوار الإنسانيّ الذى يعبر به البشر عن مخاوفهم وآلامهم ، عن أحزانهم وأفراحهم ، عن أسئلتهم وأجوبتهم . ويسود حكم الصمت ، أعنى حكم المونولوج . ويظل هذا الحكم سائداً حتى يتشجع الطالب والعاشق الشاب ديبجو فيصرخ صرخة الاحتجاج والتمرد ، وينزع القناع عن وجهه ، ويحرر سكان المدينة من خوفهم ، وينقذ حبه ، بعد أن يدفع حياته ثمناً له .

إن التمرد على المحال ( ممثلاً فى صورة الوباء ) يتجسد فى شخصية ديبجو . إنه يزيل أكوام الكسل والخوف وعدم الاكتراث ويوجع شرارة الحياة والقوة والحرية فى نفوس سكان كاديز . لقد سقط شعب كاديز ضحية نظام سلبى مجرد ، كما حدث من قبل لحاشية كاليجولا لسكان مدينة أوران ( فى رواية الوباء ) . وكان يكفى أن يقهر واحد منهم خوفاً من الموت لكى يصل إلى درجة من الوعى تندلع منها شرارة التمرد . تقول سكرتيرة الوباء : هل ما زلت تحسّ بالخوف ؟ فيجيبها ديبجو قائلاً : لا ، وتردّ عليه السكرتيرة قائلة : إذن فلست أملك شيئاً ضدك<sup>(١)</sup> . إن « ديبجو » غاز كذلك الذى تحدثنا عنه فى « نماذج المحال » ،



يتغلب على الموت في نفسه وفي نفوس من يشاركونه في الحياة والمصير ، لا عن غرور أو كبرياء ، بل عن وعي بموقفه اليأس الذي لا مخرج منه ، الذي يزيد فيه الموت من وطأة الظلم<sup>(١)</sup> . إن المتمرد الشاب ديجو لا يريد أكثر من أن يكشف لسكان مدينته عن معنى قدرهم الذي خلا من كل معنى . إنه يريد أن يوقف حياتهم التي غاصت في السلبية واللأوعي ، وعدم الاكتراث . تمردة دعوة إلى الوعي الناصع بالحال ، وحث لهم على تحدّيه وجهاً لوجه ، والتصدّي له وعدم الهروب منه . فتعليم الناس أن كل شيء محال ، معناه في الوقت نفسه التمرد على حكم الوباء ، والتغلب عليه في الوجدان قبل الانتصار عليه في الواقع . ذلك لأن الوباء سيظل يفرض سلطانه المتعسف المجرد ما بقى الناس في كاديز ينعمون في سبات من فقدان الوعي . وهو يستطيع أيضاً أن يحافظ على سلطانه لو استيقظ الناس من نعاسهم واختاروا العدمية الميتافيزيقية ( التي تتمثل في شخصية نادا - ومعناها العدم في الأسبانية ) موقفاً لهم .

ليس فقدان الوعي مجرد نقص في درجة الوعي بقدر ما هو نقص في الوعي بمحاياة العالم وعدم جدواه . إنه يمثل ذلك الأفق الضبابي الغائم الذي تدور فيه كل المغامرات الميتافيزيقية العدمية ( مثل الانتحار الذي تقدم عليه مارثا وأمها ، ومثل القتل بالحملة الذي يأمر به كاليجولا وينظمه الوباء . ولذلك نستطيع أن نسمي الانتحار ، الذي يرفضه كامي في « أسطورة سيزيف » ويسميه بالهروب والنكوص ، نقصاً في الوعي الناصع بالحال . إن كل نقص في نصوع الوعي فهو في الوقت نفسه نقص في الوعي بالحال وبالتالي عقبة تحول دون التمرد . إن نصوع الوعي بالحال شرط للتمرد ، كما أن التمرد نفسه شرط لنصوع الوعي .

( ب ) يحسّ سكان المدينة الجزائرية البائسة أوران ، كما يصفهم لنا راوية الوباء الطبيب ريو ، إحساساً ضئيلاً بالواقع . لأنهم لا يشعرون بالخير ولا بالشر ، وهذا ما يسمح للوباء بأن ينتشر بينهم ، ويتمكن شيئاً فشيئاً من نفوسهم وأبدانهم . إنه ينظم الشرّ في الحياة الإنسانية حتى يصبح نظاماً متماسكاً البنيان ، يقوم على العذاب ، والموت ، والفراق ، والخوف ، والوحدة . وهو يدمر كل ما هو خير في

هذه الحياة : الحرية والأمل والتعاطف والحب . وبزحف فتستلم له المدينة التي استسلمت قبله لحالة من السلبية وفقدان الوعي . ويتشرب مملاً كالتجريد<sup>(١)</sup> يفصح نفسه بعلامات سلبية<sup>(٢)</sup> . وليس الوباء مجرد رمز لشر يصيب المدينة من خارجها ، بل هو النتيجة المنطقية الأخيرة لتلك القيم السلبية التي عاشت كامنة في ضمير سكان أوران<sup>(٣)</sup> ، وانطوت في موقفهم السلبي الذي فقد كل عناصر الوعي والمقاومة . وسواء كانت نظرتنا إلى الوباء نظرة فردية أم سياسية أم اجتماعية أو ميتافيزيقية ، فإن الرمز الذي يعبر عنه يؤكد الارتباط الضروري بين الشر وبين النقص في مستوى الوعي والوجدان .

إن الوباء في نظر تارو والدكتور ديو - وهما الشخصيتان الرئيسيتان في هذه الرواية - هو في جوهره موقف لا مخرج منه<sup>(٤)</sup> ، ينبغي مواجهته بالوعي الناصع العنيد . إنه ، كالحال عند سيزيف ، عود على بدء<sup>(٥)</sup> لا نهاية له ولا جلوى من ورائه . لإنهما يكافحانه بكل ما يملكان من قوة ، على الرغم من إيمانهما بأن جرثومة وباء الطاعون لا تموت ولا تخفى كل الاختفاء<sup>(٦)</sup> ، وأن الإنسان سينهزم في نهاية الأمر دائماً أمام سلطان الوباء الذي لا يهزم . كلاهما يرفع راية الكفاح على طريقته ؛ فديو يمارس مهنته كطبيب في شرف وأمانة (إن الوسيلة الوحيدة لمكافحة الوباء هي الأمانة)<sup>(٧)</sup> . ويرفض حتى الموت أن يحب الخليقة التي يتعذب فيها الأطفال<sup>(٨)</sup> ، وتارو يصمم على أن يرفض كل ما يقتل أو يبرر القتل . لإنهما يقفان أمام هذا المحال الجديده وجهاً لوجه ، ويرفضان أن يفرّا من أمامه أو ينجيا له رؤوسهما<sup>(٩)</sup> ، وهما بموقفهما هذا يرفضان كذلك أن يعيشا في العدمية الميتافيزيقية التي تحيى فيها شخصية يائسة مثل كوتار ، كما يأتیان أن يقفزا القفزة

(١) الوباء ٤ ص ٨٤ ، ٢٥٦ .

(٢) الوباء ٤ ص ١٣٠ .

(٣) جرمين برى ٤ كامى - مطبعة جامعة رنجرز ، نيو برونزويك ، ١٩٥٩ ، ص ١١٥ .

(٤) الوباء ٤ ص ٦٣ .

(٥) الوباء ٤ ص ١٤٩ .

(٦) الوباء ٤ ص ٢٨٣ .

(٧) الوباء ٤ ص ١٥١ .

(٨) الوباء ٤ ص ١٩٩ .

(٩) الوباء ٤ ص ٢٣١ .

المميتة التي لا ينفك الأب بانيلو يمجّد فيها ويزيّتها للناس في خطبه ومواعظه ، ونعني بها التماس العزاء والخلاص في حياة أبدية غير هذه الحياة . إنهما يعيشان كما عاش سلفهما القديم سيزيف في تناقض دائم مع نفسيهما وفي تمزّق باطنى لا يهدأ عذابه<sup>(١)</sup> . ومع ذلك فإن عذابهما عذاب من أجل الآخرين ، والألم الفردى الذى لم يكن سيزيف يعرف ألماً غيره قد أصبح ألماً جمعياً . « هنالك اختفت المصائر الفردية ، ولم يبق إلا تجربة واحدة مشتركة ، هى تجربة الوباء والمشاعر التى يحسّ بها الجميع . »<sup>(٢)</sup> .

إن فكرة « الآخر » تظهر هنا لأول مرة ، باعتبارها عنصراً أساسياً في بناء الوعى الناصع المتمرد على المحال . ولا يقتصر الأمر على هذا فحسب . فإن فكرة الآخر قد أصبحت تدعمها كلمة « نحن » التى ترد الآن على لسان راوية الوباء « الدكتور ريو »<sup>(٣)</sup> ، فيعبر بها عن جماعة من الضحايا والمقهورين ، يكافحون قدراً ظالماً مشتركاً قد خلا من كل معنى .

رواية الوباء ومسرحية حالة حصار تصوران هذا الانتقال من الأنا إلى النحن ، من الفردية إلى التضامن ، ومن التمرد المحال إلى التمرد الحقيقى المعتدل . هذا الانتقال لا يحدث إلا في الوعى والوجدان . وبذلك يتسع مجال الفكر من « أسطورة سيزيف » إلى « التمرد » ، ومن مشكلة الانتحار إلى مشكلة القتل الجمعى ، ومن أخلاق الكم إلى أخلاق الكيف ، ومن نزعة عدمية شاملة شعارها هو كل شيء أولاً شيء إلى نزعة تؤمن بالحد والمقياس ، ومن تمرد طائش محال إلى آخر معتدل وفى المنبعه الأصيل .

ويمكننا أخيراً أن نلخص ما سبق في الحقائق التالية :

- ١ - إن التفكير المحال وهو يواجه مالا معنى له يفترض التمرد بالضرورة . فالحقيقة الأولى ، والبيئة الوحيدة التى تؤدى إليها تجربة المحال هى التمرد<sup>(٤)</sup> .

(١) الوباء ٤ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢) الوباء ٤ ص ١٥٣ .

(٣) « أصبح الوباء منذ هذه اللحظة أمراً يعنيننا جميعاً » . كما يقول الدكتور ريو ( ص ٦٢ ، ٨٠ )  
« هذه الحكاية تخصنا جميعاً » ، كما يقول الصحنى رامير ( ص ٢٩٠ ) .

(٤) أسطورة سيزيف ٤ ص ٥٤ ، ٢١ .

٢ - الوعى الناصع بالمحال يبعث على التمرد : كما أن التمرد يزيد من فصوع الوعى ويؤكد شفافيته .

٣ - بالوعى يقف الإنسان أمام العالم وجهاً لوجه ، كأنهما ضدّان متقابلان ، ويصبح الإنسان كائناً من غير هذا العالم . وكونه من غير هذا العالم يعنى أنه يعلو عليه . هذا العلوّ لا سبيل إلى فهمه إلا عن طريق التضامن والديالوج ، اللذين يقوم التمرد الحق عليهما ، وهو ما سنتعرض له فى الفصلين القادمين .

٤ - مسرحيتا « كاليجولا » و « سوم فهم » يبينان حدود الفكر المحال وإمكانياته . فالذى يؤمن بالمحالية المطلقة لابد أن ينتهى بالضرورة إلى ارتكاب جريمة الانتحار أو جريمة القتل . ومن ثمّ فالتمرد على مثل هذه المحالية لا يمكن إلا أن يكون مثلها تمرداً محالاً ، ما أبعد الفارق بينه وبين التمرد الحق .

٥ - تثبت نماذج المحال التى يسير أشخاصها فى سلوكهم وفقاً لمبادئه الأخلاقية ، أن الإخلاص للمحال لا يكفى وحده للوصول إلى التمرد الحق . فلا بدّ من وجود فكرة « الآخر » كمعصر جوهري لا غنى عنه فى بناء الوعى ، وذلك لكى يتمكن الإنسان من العلوّ على الفردية والوصول إلى أفق إنسانى شامل يؤكد وجود طبيعة إنسانية مشتركة يقوم عليها التمرد الحق . هذا الانتقال الذى تناولناه فى الأعمال الفنية سنحاول الآن أن ندرسه فى التمرد نفسه .



## الفصل الثالث

### التمرد

« الإنسان فإن ، هذا جائز ؛ ولكننا نريد أن نفى ونحن  
نقاوم ، وألا نعلق للنم ، إن كان يستلزمنا حقاً ، أية مظهر من  
مظاهر العدالة » .

( سيناتور : « أوبرمان » )

نص اقتبسه كامي ووضعه شعاراً لرسالة الرواية إلى صديق ألقى .

( أ ) بناء التمرد .

( ب ) التمرد والثورة : التاريخ .

( ج ) الانحراف عن التمرد : النعم المطلقة .

( د ) التمرد المعتدل وفكرة الحد والمقياس .

( هـ ) استطبيق التمرد .

( و ) تلخيص عام .

( أ ) بناء التمرد :

كان همّ كامي في أعماله المبكرة أن يصور جانبي الظل والنور في الوجود الإنساني وأن يبرز محالته على المستوى الفردي . وكانت كرامة الإنسان وعزته في احتمال هذه المحالية ، ومواجهتها في تحد وأمانة وشجاعة . أما مشكلة الموت ، ممثلة في مشكلة الانتحار التي جعل لها الأولوية على سائر المشكلات ، فكانت هي التناقض الممزق للقلب الذي انطلق منه فكره الفلسفي كله . وأما الموت الذي تبرره الحجة العقلية ، وتدعمه المذاهب الفلسفية والعقائد الأيديولوجية ، ممثلاً في صورة القتل بالجملة ، فلم يكن قد التفت إليه بعد .

كانت محالية الحياة ، كما رأينا ، أمراً لا غنى عنه لتأسيس الحرية . وإقعد رفض الانتحار رفضاً حاسماً ، لأن الانتحار معناه التخلي عن الوعي ، والوعي هو

القيمة الحقيقية الوحيدة التي يملكها الإنسان ، وهو الذي ينبغي عليه بإزاء الحال أن يحافظ عليه ، في أعلى درجات التوتر والنصب والصفاء . ولم يكن واجب الإنسان قاصراً على أن يحيا فحسب ، لكى يتيح الحياة للمحال ، بل كان الواجب عليه أن يزيد من الحياة . مزيداً من الحياة : تلك كانت القاعدة الأخلاقية التي اتخذها « نماذج المحال » شعاراً لحياتهم ومقياساً لسلوكهم . وقد جعلتهم يقدمون الكم على الكيف ، لا بل يجردون القيم الكيفية من كل معنى أو دلالة . وقد يذهبون إلى أبعد من هذا ، فيرون أن القيم الكيفية تزيّف الحياة ، وتعلّوها بالأوهام ، وتبرر القتل على اختلاف صوره تبريراً أيديولوجياً ( والغازى - وكاليجولا : ومارتا وأمها أمثلة واضحة على ذلك ) . كانت القيم الوحيدة التي تحتفظ بمعناها هي القيم المتجسّدة أو « حقائق اللحم »<sup>(١)</sup> التي تحدثنا عنها فيما تقدم ، والتي لا يخالف أحد أن يشك في صدقها وقيمتها . وكانت اسبغطقا المحال ، أو « الخلق بلا صباح » هي تسجيل تمرّد الإنسان على ظروف حياته المحالة في لحظة سمينها « بالأبدية الفانية » . وكما استند سيزيف على صخرته التي كتب عليه أن يدفعها إلى قمة الجبل في عود على بدء لا نهاية له ولا رجاء فيه ، فقد استند الإنسان أيضاً على صخرة الموت الذي لا حيلة له فيه ولا مفرّ له منه . وكان أقصى ما يستطيعه هذا التمرّد المحال هو الصبر ، والشجاعة ، والكبرياء ، وأن يستنفد كل جهده في تحدى قدر ظالم محال . لقد خنقت « النعم » ، إن صحّ هذا التعبير ، صرخة « اللا » .

كل هذا قد عرفناه في السطور السابقة .

غير أن الإنسان لا يظلّ إلى الأبد « غريباً » في هذا العالم ، ولا في مقدوره أن يغلق وجدانه دون الاتصال بوجودان الآخرين . وهو حين يموت لا يكون موته دائماً نتيجة ضرورة عياء تحتتمها الطبيعة أو يدبرها القدر المحال . وحين ينتزع الموت حياته لا يكون ذلك نتيجة إرادته الحرة المختارة دائماً . إن إنساناً آخر قد يسلبه وجوده الحق ( كما هو الحال في علاقة السيد - بالعبد ) فيتركه جثة تسير على قدمين ، أو يطمس هذا الوجود ويلغيه إلغاء . والموت قد يصبح شرفاً يفتخر به

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١١٩ ، ١٢٢ .

الجلادون ، ويررونه بالنظريات والمبادئ ، وبالأساطير والعقائد المذهبية .  
ويصبح كذلك من المستحيل تفسير مثل هذا الموت في حدود دائرة المحال ، ومن  
خلال الأفق الذى تدور فيه مشكلاته . إننا الآن نواجه مشكلة أخرى غير مشكلة  
الانتحار الذى يقدم عليه الفرد فيتحمّل وحده مسئوليته ، ويقاسى وحده آلامه .  
إن مشكلة « القتل » تجعلنا نواجه موقفاً جديداً نحتاج معه إلى قيم جديدة .

وهكذا يتبع السؤال الأول : هل يجوز لى أن أقتل نفسى ؟ سؤال جديد : هل  
يجوز لى أن أقتل غيرى ؟ إن حتمية الموت أو « رياضته الدموية » التى كانت  
من أهم عناصر التفكير المحال ، لم تعد هى المشكلة الأساسية التى تشغل الفكر  
المتمرّد . إن الناس جميعاً يموتون ، وتلك مشكلة لانملك أن نفعل إزاءها شيئاً . أما أن  
الناس يُقتلون فتلك مشكلة أخرى ، يجب علينا أن لا نقف حيالها مكتوفى الأيدي .  
مشكلة الموت إذن باقية على الحالين . لم يُقْصَ عليها ، ولكن اتسعت دائرتها ،  
ووضعت فى مجال تجربة إنسانية أوسع ، هى تجربة التمرّد .

إن فكرة التمرّد ، كما يطبقها كأمى فى بداية مقاله الفيلسوف الكبير المتمرّد ،  
ليست إلا فرضاً يحاول به أن يفسر اتجاه عصرنا تفسيراً جزئياً ، كما يحاول أن  
يفسر به انفلاته من كل الحدود تفسيراً يشبه أن يكون شاملاً<sup>(١)</sup> . إنها تصور  
تاريخ الكبرياء « الأوروبية »<sup>(٢)</sup> ، وتعبّر عن غرورها وطيشها وتخطئها . والبحث  
فى مواقف هذا التاريخ ومطامحه ، فى نجاحه وفشله ، هو وحده الذى يمكن  
للمتمرّد من أن يفتح لنا أفقاً جديداً ظلّ حتى الآن مغلقاً دون التفكير المحال ،  
وكان لابد أن يظل كذلك .

ولكن ما هو التمرّد ؟ إن كأمى يعرفه على النحو التالى : الإنسان هو الكائن  
الوحيد الذى يرفض أن يكون على ما هو عليه<sup>(٣)</sup> ، أو بمعنى آخر هو الكائن الذى  
لا يرضى أبداً عن كيانه : فهو دائم السعى إلى تغييره والعلوّ عليه . فالتمرّد بهذا

(١) التمرّد ؟ ص ٢٢ .

(٢) التمرّد ؟ ص ٢٢ .

(٣) التمرّد ؟ ص ٢٢ .



المعنى موجود في كل تجربة إنسانية ، لأن كل تجربة إنسانية جديدة بهذا الاسم تحتوى على نوع من الرفض للواقع كما هو عليه . ولكن هل يستنفد التمرد طاقته في هذا الرفض ؟ وهل يكون التمرد مجرد إنسان يقول « لا » ؟

الحق أن التمرد ينطوى على « اللا » و « النعم » ويضم الموافقة والرفض في وقت واحد . فالتمرد الذى يقول لا يؤكد وجود حد لا يجوز لأحد أن يتخطاه . يقول العبد لسيده والمضطهد لمن يضطهده : « إنك تتجاوز الحد » أو يقول « لا تذهب إلى أبعد من هذا . »<sup>(١)</sup> إنه يقول « لا » لمن يدوس حقوقه بقدميه . ولكنه في الوقت نفسه يقول « نعم » لهذه الحقوق نفسها ، ويتجاوز بذلك النقي الخالص إلى تأكيد خالص . العبد الذى تسلب شعاع الحرية لأول مرة إلى زفزانة وجوده المعنوية لا يحتاج فحسب بل يؤكد كذلك ويوافق . إنه يكشف لمضطهده عن جزء من نفسه ، يريد له أن يحترم ويرفض له أن يهان . وفعل الرفض في حد ذاته قيمة أخلاقية ، كما هو أيضاً حكم بالوجود . فالعبد الذى يستنكر وجود العبيد يعترف في الوقت نفسه « بسبب أعمق بدعوه إلى الحياة »<sup>(٢)</sup> . ذلك أن التسليم الصامت بوجود العبيد معناه التخلي عن تلك القيمة ، والتضحية بذلك الجزء من نفسه ، الذى ينبغى أن يظل مقدساً لا يمسه أحد .

لقد سمعنا من قبل صرخة الاحتجاج بطلقها الإنسان في وجه المحال . ولكن السبب الأعمق الذى يدعو الإنسان إلى الحياة لم يكن في هذه المرحلة يتعدى تلك الصرخة اليائسة المتكبرة التى تدوى في سمع عالم أخرس أصم مجرد عن كل معنى : « إننى أصرخ قائلاً إننى لا أؤمن بشيء وإن كل شيء محال ، ولكننى لا أستطيع أن أشك في صرختي ، ولا بد لى على الأقل أن أؤمن باحتجاجي »<sup>(٣)</sup> . ولكن هذا الاحتجاج الفردى المسجون بين جدران الذات قد استنفد نفسه ، كما رأينا ، في التمرد المحال . والتمرد المحال قد أنشب كالوحش الجريح النائر أنيابه في

(١) المتمرد ، ص ٢٥ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٩٤ .

جسده ، فلم يستطع أن يخرج من حدود ذاته ، ولم يستطع أن يؤسس قيمة عامة شاملة .

ولكن ها هي التجربة قد اتسع مجالها ، والضرورة تستدعي وجود قيم جديدة . المضطهد المغلوب على أمره قد شعر في أثناء ذلك بذاته (لعلّ السبب في ذلك هو لقاءه بالواقع الجديد ، أو لعلّه هو المشاركة الإيجابية في حركة المقاومة السّرية لجيوش الاحتلال ، والانفعال العميق بآلام الحرب ) . إنه يخاطب الآن مضطهده مخاطبة الندّ للندّ . وديالكيك وإما الكلّ أو لا شيء على الإطلاق <sup>(١)</sup> . « (الذي كان دائماً شعار التمرد المحال عند العلميين من أمثال الطاغية كاليجولا والياثة الحاملة مارتا) قد انضح الآن في ضوء جديد . فالضحية تصرخ في وجه جلادها هاتفة : إما أن تحترم ما أنا عليه ، وإما أن أؤثر ألا أكون على الإطلاق . فما هو هذا الكيان الذي تريد الضحية أن تحافظ عليه من بطش جلادها ، وما هذا الوجود الذي يريد المضطهد أن يؤكد في وجه من يضطهده ؟ إنه قبل كل شيء الوعي والحرية . وكلاهما يكونان جوهر التمرد . ثم ما هو هذا « اللا كيان » أو « اللا وجود » الذي يجعل منه المتمرد البديل الوحيد للكيان والوجود ؟ إن كلمته المضطهده تعني هذه العبارة : « إذا كنت ترأى على استعداد لأن أموت ، فإن ذلك هو البرهان على أنني أؤكد وجود قيمة تعلو على وجودي ويشترك فيها جميع الناس » <sup>(٢)</sup> . فما هي هذه القيمة التي يشترك فيها جميع الناس على السواء ، وما هذا الوجود الذي يختار المتمرد العدم في سبيل الدفاع عنه ؟ — إننا نقرب بسؤالنا هذا من فكرة الطبيعة الإنسانية التي سيأتى الحديث عنها فيما بعد ، والتي تعبر عن شيء يبقى وراء التغير ، وقيمة تعلو على وجود الأفراد .

التمرد حتى الآن يحتوي على التوتر الدائم بين النعم واللا ، بين التأكيد والرفض ، وبين الوجود والعدم . ويكشف التحليل لمعنى التمرد عن خصائصه الجوهرية الأخرى . فهو إلى جانب هذا التوتر المتصل كرم وشهامة . فالأمر في التمرد أمر قيمة قد يستدعي الدفاع عنها وتأكيد وجودها أن يضحي الإنسان بحياته

(١) المتمرد ، ص ١١٨ .

(٢) المتمرد ، ص ٢٧ .

في سبيلها . وهي بذلك أيضاً عكس الأنانية <sup>(١)</sup> .

وفي التمرد يتحد المضطهد مع كل المضطهدين ، وتحقق « الهوية » التي تجمع بين الإنسان وأخيه الإنسان . والتمرد كذلك تضامن . ففيه يعلو الإنسان على نفسه ، ويتجاوزها إلى الآخر . وفيه يعي الإنسان وجوده ، كما يعي وجود الآخرين . وعن طريق هذا الوعي يعرف تضامنه مع كل من يشاركونه في الإنسانية ، وفي نفس الوجود ، سواء في ذلك توصلوا إلى ذلك الوعي أو لم يتوصلوا إليه . والتمرد كذلك نقي ، لأن المتمرّد لا يشتهي أن يملك شيئاً لا يملكه غيره . وهو لذلك أيضاً لا يمكن أن يختلط بالإحساس بالمرارة <sup>(٢)</sup> ، الذي يفترس الإنسان فيه نفسه بالحسد والحقد والندم . وهي نقية ، لأن الإنسان في فعل التمرد يهب نفسه لما يكون جوهر الإنسان على الإطلاق ، ويستعد للتضحية بوجوده في سبيل تأكيد هذا الوجود نفسه . وهو أخيراً نقي لأنه برّيء ، فكل تمرد هو في حقيقته شوق إلى البراءة <sup>(٣)</sup> . يشتهه في ذلك الإنسان المتمرّد بإنسان المحال <sup>(٤)</sup> ، فكلاهما برّيء في حقيقته وجوهره . هذه البراءة هي التي يعبر عنها « ديبجو » بطل مسرحية « حالة حصار » حين يخاطب الوباء قائلاً :

ديبجو : نحن أبرياء ! البراءة ، أيها الجلّاد ، هل تفهم ما هي البراءة ؟  
الوباء : البراءة ؟ أبداً لم أسمع عنها <sup>(٥)</sup> .

ليس التمرد مجرد احتجاج يقوم به العبد ضد سيده الذي يضطهده ، ولا هو مجرد الثورة التي يعلنها إنسان على من ينكر حقه في الحرية . إن التمرد أعمق من ذلك وأكثر شمولاً . والحق أن هناك إلى جانب تمرد العبد على سيده تمرداً آخر يختلف عنه وينبغي أن نفصل بينهما فصلاً واضحاً ، وإن كان ذلك لا يمنع من القول بأنهما يسيران في خطين متوازيين . ذلك هو التمرد الميتافيزيقي . فإذا كان العبد يتمرد على من ينكر عليه قيمة يعرف الآن أنها مشتركة بينه وبين جميع الناس ،

(١) المتمرّد ؛ ص ٣١ .

(٢) قارن كتاب ماكس شيلر : الإحساس بالمرارة وحكم القيمة الأخلاق ، ليزج ١٩١٢ .

(٣) المتمرّد ؛ ص ١٣٥ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٩٤ .

(٥) حالة حصار ؛ ص ١٣٢ .

فإن الإنسان في التمرد الميتافيزيقي إنما يتمرد قبل كل شيء على الموت والفناء الذي قدّر عليه بما هو إنسان ، على الخليقة كلها وعلى تلك القوة التي يحملها مسئولية الموت والتعاسة و « فضيحة » المصير الإنساني الذي كتب عليه أن يلقاه .

إنه بذلك يفترض وجود الله في نفس اللحظة التي ينكره فيها . إنه ينتزع هذا الكائن العليّ من ديمومته الأبدية ويدخله في وجوده الذي يرى أنه محال ، ويلقي به في دوامة التاريخ . بذلك يريد التمرد أن يؤكد أن كل موجود متعال فهو على الأقل في مستواها متناقض مع نفسه<sup>(١)</sup> .

هنا يواجهنا السؤال العسير : ما هي علاقة المتمرد بالله ؟

الحق أن المتمرد لا ينكر وجود الله ، فهو يتهمه بالظلم ، ولا يطمح إلى الانتصار عليه ، ففي ذلك خروج على الحدّ يكافحه أينما كان . إنه يرفض وجود الله ويتحدّاه ، والإنسان لا يرفض ما لا وجود له ، ولا يتحدّى وهماً ولا عدماً . وطالما كان المتمرد يضع نفسه في موقف الاختيار بين إله قادر على كل شيء ولكنه شرير ، أو بين إله طيب ولكنه عقيم<sup>(٢)</sup> ، فلإننا لا نستطيع أن نقول عنه إنه ملحد athéiste ، بل أقصى ما نستطيع أن نقوله عنه أنه مناهض للرؤية antithéiste . إنه يرفض وجود الله باسم الإنسانية الدنيوية التي ترى أن مشكلة الإنسان الحقيقية — كما تعبر عن ذلك شخصية تارو في رواية الوباء — أن يحاول أن يكون قديساً بغير إله ولا دين يرتبط به ، وأن يعلن ثورته على الوجود الذي تعذب فيه الأطفال وتموت ، دون أن يرفع عينيه إلى سماء بصمت فيها الله ، كما تعبر عن ذلك شخصية الطبيب ريو في الرواية نفسها . فالتمرد على الله ليس هو الأصل في التمرد الميتافيزيقي الذي عرفنا أنه تمرد على المصير الإنساني الذي كتب فيه الفناء على الإنسان ، بل الأولى أن يقال إن التمرد على الله مشتق من التمرد الميتافيزيقي . إن الإنسان الذي يجد نفسه ملقاً به في عالم محكوم عليه بالموت ، ويرى الأطفال الأبرياء يتعذبون ويموتون أمام عينيه ، يتمرد على الله الذي يعتبره أصل العذاب كله . ويرى أنه هو « أب الموت » و « أكبر الفضائح »<sup>(٣)</sup> .

(١) التمرد ٤ ص ٤١ .

(٢) التمرد ٤ ص ٣٥٤ .

(٣) التمرد ٤ ص ٤٠ ، ٥٣ ، ٣٠٣ .

إن التمرد على الله ليس في حقيقته غير صورة من صور التمرد على المطلق . فالإنسان الذى يعرف أنه عاجز عن الوصول إلى المطلق <sup>(١)</sup> ، يرى أن واجبه الأول هو أن يعي حدوده ولا يتعداها بحال من الأحوال . فإذا تمرد فلأنما يتجه بتمرده أول ما يتجه إلى كل من يتجاوز حدود الإنسانية ويرفع نفسه إلى مصاف الآلهة . وهو في ذلك إنما يسير على هدى القاعدة التى يضعها كل متمرد حقيقى نصب عينيه : « أن يتعلم الإنسان كيف يحيا وكيف يموت ، وأن يرفض أن يكون لهما لكى يظل إنساناً » <sup>(٢)</sup> .

إن التمرد ، مثله في ذلك مثل المحال ، هو في جوهره نوع من المواجهة أو التقابل الحاد بين الوعى الناصع وبين العالم غير المعقول ، لا لأنه غريب ، وغامض ، ولا سبيل إلى فهمه ومعرفته فحسب ، بل لأن الشر والعذاب والموت يتحكمون فيه . ومن ثم يكشف المحال عن وجهه التاريخى الذى لم ننبئنه من قبل ويظل التمرد ، الذى يعبر دائماً عن صرخة الاحتجاج في وجه هذا المحال في صورته التاريخية ، هو مطمح الإنسان إلى « الوحدة السعيدة » <sup>(٣)</sup> . — حتى العبد الذى يتمرد على سيده يطمح إلى الوحدة والوضوح — وهذا المطلب الدائم للوحدة شئ جوهري بالنسبة لوعى الإنسان . ففي الوحدة دوام ، وعدل ، وشفافية ، وفيها السعادة التى يرى أن من حقه أن يسعى إليها ما بقى موجوداً على هذه الأرض . هذه الوحدة السعيدة التى ينشدها وراء المظاهر الفانية الملعوبة ، هى التى يريد المتمرد أن يواجه بها العالم المحال الذى ينهش الفناء في كل لحظة ، والمصير الإنسانى الذى يهشمه الشر والظلم على مر التاريخ . وهى المطلب المتواضع الذى يواجه به طموح من يريدون « كل شئ أو لا شئ » ويسعون عبثاً إلى تحقيق حرية مستحيلة وعدالة مستحيلة ، تذهب ضحيتها أجيال وراء أجيال .

وليس السعى إلى الوحدة ( وهو في الوقت نفسه نشدان للوضوح والبراءة والنقاء )

(١) الصيف ٤ ص ٦٣ .

(٢) المتمرد ٤ ص ٣٧٧ .

(٣) المتمرد ٤ ص ٤٠ ، ١٢٩ .

إلا محاولة للرجوع إلى منبع التمرد الحق ، والتماس الحد والمقياس لإبقاء على معنى « النسبي » وفراغاً من غلو « المطلق » .<sup>(١)</sup> وهو كذلك محاولة لحل تلك المتناقضات التي وقعت فيها الثورات التاريخية حين حادت عن معنى التمرد الأصيل .

قلنا الثورة وقلنا التمرد . فما الذي نفهمه من هاتين الكلمتين ؟ وما هو الحد الفاصل بينهما ؟ وهل الثورة كما يبدو من العبارة الأخيرة عكس التمرد ؟ وكيف فقدت في مسار التاريخ نقاءها وبراعتها ؟

لا بد قبل الإجابة على هذه الأسئلة من أن نتفق أولاً على معنى « التاريخ » كما يفهمه كامي .

### ( ب ) التمرد والثورة : التاريخ :

يكثر كامي من استخدام كلمة التاريخ في سياق كتابه الكبير « المتمرد » . ولكن مفهومه لها يظل غامضاً غيراً في معظم الأحيان . لذلك كان من الضروري أن نحاول تحديدها بقدر الإمكان .

يردّ كامي في مواضع عديدة من كتابه على نقاده الذين يأخذون عليه أنه رفض التاريخ رفضاً مسبقاً على كل تجربة . ولكنه إن كان لا يرفض التاريخ ولا ينكره فهو على الأقل لا يعفيه من الاتهام . فهو عنده حامل الثورة التاريخية التي تنكرت للتمرد الأصيل وحادت عن محجته . وقبل أن نوضح ذلك بالتفصيل نرى لزماً علينا أن نتتبع مفهومه للتاريخ في أعماله السابقة على المتمرد .

في أسطورة سيزيف نجده يقول : « عند الاختيار بين التاريخ وبين الأبدى آثرت أن أختار التاريخ ، لأنني أحب الحقائق اليقينية<sup>(٢)</sup> » . كما نجده يتحدث عن الزمن الذي صمم على أن يتحد معه<sup>(٣)</sup> . ويفوص فيه إلى أعماقه . هذا الزمن الذي اختار أن يعيش فيه ، والذي رآه يجري أمام عينيه جريان النهر أمام هيراقليط ،

( ١ ) مسائل معاصرة ؛ الجزء الأول ؛ ص ٤٠ .

( ٢ ) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٨ .

( ٣ ) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢٤ - ٢٥ ، ص ١١٨ ، والمتمرد ؛ ص ٣٧٣ .

قد دفعه إلى اليقين بأن الموجودات كلها فانية<sup>(١)</sup> ، وأن المستقبل لا سبيل إلى التنبؤ به ، وأن التذكر عقيم .

ليس التاريخ هنا غير الزمانية المتصلة ، فهي الحاضر المباشر ، وهي الضد المقابل للأبدية واللازمانية . وهذا المفهوم من الزمانية باعتبارها الحضور المتصل للحظة العابرة المنفصلة ، وباعتبارها المملكة الوحيدة الممكنة للأخلاقية التي جعلت شعارها « مزيداً من الحياة » ، هي التي جعلت لإنسان المحال يقف من الأبدية موقف التحدّي وهي التي جعلته يقول في « الريح في جميلة »<sup>(٢)</sup> : « ماذا تعني الأبدية ؟ » ، ويحاول أن يبحث عن الخلود بين جدران هذه المماكة الفانية . مثل هذا التاريخ المغزول من نسج اللحظات العابرة الفانية ، لا يتهمه كامي ولا يرفضه . بل الأولى أن يقال إنه يتشبث بكل لحظة فيه ويحاول أن يعتمر منها سعادته الوحيدة الممكنة . إنه قبل كل شيء « منفي في الزمن »<sup>(٣)</sup> ، يلجأ إليه إنسان المحال ، كأنه واحد من تلك الأسوار القاسية التي فرض على نفسه أن يتحصن وراءها . إنه هنا يعيش في الحاضر وحده جاهلاً بمستقبله ، منقطع الصلة عن ماضيه .

إن مفهوم التاريخ يتأرجح معناه بين التاريخية البحتة من ناحية وبين الحتمية التاريخية من ناحية أخرى . ولكي نوضح ذلك يجب علينا أولاً أن نحاول الإجابة على هذا السؤال : ما هي العلاقة بين التمرد والزمن ؟ ما موقف التمرد من هذا الزمن في أبعاده الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل ؟

كلما ذكرنا التمرد ذكرنا معه البراءة والنقاء . فالطلب الذي لا ينفك المتمرد يطالب به نفسه وغيره هو المحافظة على نقاء التمرد ، أعنى على قربهِ من منبعهِ الأصيل . وكل فكرة تستقي من الماضي أو تنبأ بالمستقبل (وبالتالي تحدده) فهي فكرة غريبة على روح التمرد الحق . غير وفيه لها . وعلى العكس من ذلك كل فكرة تنبع من الحاضر وتتجنب المتعالي (الترانسندنس) على اختلاف صوره ،

(١) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٠٨ .

(٢) أهراس ٤ ص ٣٧ - ٣٨ .

(٣) الوفاء ٤ ص ٨٨ .

فهي تحتفظ بقيمتها . مثل هذه الفكرة الأخيرة لا تتطلب من الإنسان أن يخضع لها ، أحنى أن يفقد حريته في سبيلها . إن على التمرد الذى يريد أن يحافظ على ثقائه أن يخلق نفسه في كل لحظة من جديد ، لأنه في صيرورة لا ينقطع تيارها . حتى إذا غاص في الزمن ( باعتباره المسار التاريخي الذى يتجه نحو غاية لا يمكن التكهّن بها ) ، لم يستطع أن يخلق قيمة حقيقية واحدة . عندئذ يصبح التمرد ثورة تاريخية ، ويصبح برويشيوس الوحيد الذى ثار على الآلهة من أجل البشر قيصر الوحيد الذى يُملى إرادته على الرعية الصامتة . وعندئذ أيضاً يصبح الإنسان شيئاً ، يعامل معاملة الأداة التى يراد بها تحقيق غاية غيبية أخيرة . هنالك يصبح المتمرد هو الضحية ، لأنه يريد أن يحيا في الحاضر وحده : « إن السخاء الحقيقى تجاه المستقبل هو في إعطاء الحاضر كل شيء » (١) .

« أن نفعل ، كما لو كان في استطاعتنا أن نصلح الإنسان والأرض » (٢) . كان ذلك هو الدرس الذى أخذناه عن تجربة المحال . غير أن إصلاح الإنسان ( وهى في حد ذاته فعل محكوم عليه بالفشل دائماً كما يرى كاسى ) لا يعنى أن نفرض على الإنسان معنى أعلى أو نسلط عليه أية متعال ( ترانسندنس ) من أية نوع . فلو أننا فعلنا ذلك لأفغنا الإنسان وألغينا هدفه الحقيقى في الوقت نفسه ، لأن الإنسان هو الهدف الحقيقى الوحيد للإنسان (٣) .

فما هو إذن هذا الهدف الذى يسعى إليه الإنسان ؟ هو في حقيقته مساعدة الإنسان على الحياة ، لكى يثور في وجه الموت ، وإعطاؤه السعادة ، لكى يحتج على شقاء العالم الذى ألقي به فيه ، وتأكيد العدالة ، لكى يكافح الظلم الأبدى المحيط به من كل جانب ، وأن نتوخى في أفعالنا أن يعثر الناس على تضامنهم من جديد ، لكى يشتركوا معاً في التمرد على مصيرهم (٤) .

(١) المتمرد ؟ ص ٣٧٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ؟ ص ١١٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ؟ ص ١٢٠ .

(٤) رسائل إلى صديق ألماني ؟ ص ٧٧ .



بذلك يكون التمرد على مستوى التاريخية تمرداً نفسياً — ميثافيزيقياً خالصاً<sup>(١)</sup> .  
 إنه لا يشغل نفسه في شيء بالمجتمع ولا بالحياة الاجتماعية ، بل يتحرك في اللحظات  
 المباشرة المتلاحقة من الحاضر العابر ، هادفاً إلى تحقيق سعادة الإنسان في موقف  
 محدد . فعالم الشقاء الذى يحتاج عليه المتعدد ليس هو العالم الاجتماعى ، أو ليس  
 كذلك بالدرجة الأولى . إن احتجاجه منصب على الطبيعة « الكثيفة » غير المبالية ،  
 التى يعيش الإنسان فيها غريباً محكوماً عليه بالموت ، وتمرده يتجه أول ما يتجه إلى  
 السماء الصامتة إلى الأبد .

هنا نستطيع أن نفهم سرّ النقد الشديد الذى وجهه سارتر إلى كامى . ففى رأى  
 سارتر<sup>(٢)</sup> أن كامى قد رفض التاريخ رفضاً مقدماً على كل تجربة تاريخية . ورفضه  
 له لا يرجع إلى أنه قد تعذب فيه أو كشف عن وجهه المفرع من خلال الرعب  
 والقسوة ( الأمر الذى لا يستطيع أحد أن ينكره على كامى المكافح الشجاع ) بل إلى  
 أنه قد وضع القيم الإنسانية بأسرها فى كفاح الإنسان ضدّ السماء ، حيث يصمت  
 الإله إلى الأبد . هذا الكفاح الذى يعلنه الإنسان على قدره الظالم المحال يظل خارج  
 التاريخ ، بعيداً عن كل تاريخية ممكنة ، ومن ثمّ لا يمكن أن يعدّ كفاحاً على  
 الإطلاق . إنه يعلو على التاريخ أو بالأحرى يتعالى عليه . ذلك لأنه لما كان الظلم  
 أبدياً ، أعنى لما كان غياب الله مستمراً خلال التاريخ ، فإن العلاقة المتجددة أبداً  
 من جانب الإنسان الذى يبحث عن المعنى بهذا الإله الذى لا يخرج عن صمته  
 الأبدى لا بد أن تكون هى نفسها علاقة متعالية على التاريخ ، خارجة عنه .

الحق أن نقد سارتر يمكن أن يكون على صواب لو أن التمرد كان يهدف إلى  
 النقاء المطلق أو البراءة المطلقة . فالحقيقة أن التمرد ، كما سنرى فيما بعد ، لا يصل  
 بطموحه إلى أبعد من « الذنب المحسوب » أو « الخطيئة النسبية »<sup>(٣)</sup> . إنه لا يطمع  
 فى البراءة المستحيلة ، بل يريد أن يكشف مبدأ الذنب المعتدل المعقول<sup>(٤)</sup> . وهو

(١) أندريه نيكولا ؛ فكر ألبير كامى الوجودى ، ص ١٨٨ .

(٢) سارتر ؛ رد على ألبير كامى ، فى مجلته « المصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٤٧ -

٣٤٦ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٣٦٦ .

(٤) المتمرد ؛ ص ٢٢ .

إذن لا يستطيع أن ينكر التاريخ أو يرفضه ، لأن التاريخ هو نفسه الذى يحمل مسماه إلى اكتشاف الحدّ والمقياس على كنفه . والمتمرد مهما بلغت مشقة الجهد الذى يبذله لا يمكن أن يطمح إلا إلى تقليل كمية الألم فى هذا العالم : « إن القيمة الأخلاقية التى يخلقها المتمرد لا تملو فى آخر الأمر فوق الحياة والتاريخ ، ولا التاريخ والحياة يعلوان عليها . فالحق أنها تكتسب واقعيتها فى التاريخ حين يبذل إنسان حياته من أجلها ، أو حين يكرّس لها حياته<sup>(١)</sup> » . وإذا اضطرّ المتمرد فى لحظة من لحظات حياته إلى قتل إنسان ، فإنما يفعل ذلك لإنقاذ حياة وسعادة من يشركون معه فى الإنسانية ، لا فى سبيل إنسانية لم توجد بعد ، فهى لذلك مجرد فكرة أو تجريد .

نتهى من هذا إلى أن كامي لا يلغى التاريخ ولا يرفضه ( فلو صحّ ذلك لكان فيه إلغاء الواقع نفسه ) . وإنما يرفض ذلك الاتجاه الفكرى ( ونعنى به الحتمية التاريخية ) الذى يحاول أن يجعل من التاريخ شيئاً مطلقاً . وهو لا ينكر التاريخ ( وكيف يستطيع أن ينكره ؟ ) وإنما ينكر موقفاً عقلياً يختار التاريخ والتاريخ وحده وبذلك يختار العدمية ويتجاهل حكمة التمرد كلها<sup>(٢)</sup> .

ما هى الآن علاقة التمرد بالثورة ؟ هل يكتمان بعضهما البعض أو هل يستبعد أحدهما الآخر ؟ وإذا صحّ أن الثورة قد حادت عن منبع التمرد الأصيل ، وانحرفت عن قيمها الحقّة ، فما الذى يستطيعه التمرد الذى يظل على وفائه لنفسه ؟ وماذا يستطيع أن يقدمه لنا الكى يفسّر ساوك الإنسان ويضئ عليه معنى وقيمة ؟ — هذه كلها أسئلة يجب علينا أن نتمتحنها عن كثب ، فكأى يتحدث عن الثورة فيبدو من حديثه كأنها هى مسيخ التمرد بل كأنها الضدّ المقابل له .

وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد هو أن المتمرد لا يكون شيئاً حتى يكون ثائراً<sup>(٣)</sup> . والعكس صحيح . فالثائر الذى لا يكون فى الوقت نفسه متمرداً ، لا يتسنى

(١) المتمرد ٤ ص ٣٦٦ .

(٢) كامي ٤ رسالة إلى رئيس تحرير « المصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٢٤ ( أعيد نشرها فى الجزء الثانى من « مشكلات معاصرة » . راجع كذلك المتمرد ٤ ص ٣٠٢ .

(٣) المتمرد ٤ ص ٣٠٦ .

له أن يكون ثائراً بحق . إنه حين يحيد عن منبع التمرد وقيمه لا يعدو أن يكون موظفاً أو رجلاً من رجال البوليس ، تلغى أفعاله التمرد في حقيقته ومعناه . فإذا كان الثائر في الوقت نفسه متمرداً — وهنا يكون التناقض الفريد بين التصورين — فهو إما أن ينتهى إلى الجنون وإما أن يصمم على الوقوف في وجه الثورة . نحن مضطرون إذن أن نقرر تزامناً<sup>(١)</sup> هذين التصورين وتناقضهما في آن واحد ، وذلك إلى أن نوضح الفروق بينهما على وجه التحديد .

ماذا عسى أن يحدث للمتمرد الذي يريد أن يخرجاً من هذه المعضلة ؟ إنه بالضرورة إما أن يعصى مبادئ التمرد أو يضطهد غيره لتحقيق ما يعتقد أنه يوافق تلك المبادئ ، أعني أنه سيضطر في لغة كامى أن يدخل التاريخ المحض . الموظف أو رجل البوليس ، الجنون أو الاضطهاد ، تلك هي المعضلة التي تواجه الإنسان المتمرد وتجعله على الحالين في تناقض مع نفسه .

على أن هنا التقابل بين المتمرد والثائر يقوم على تقابل أصلي آخر ، ونعني به التقابل بين التمرد والثورة . ولن نستطيع أن ندرك ماهية التمرد وحقيقته حتى نحدد الفرق بينه وبين الثورة . ونود قبل أن نقوم بذلك أن نسجل الملاحظات التالية :

١ — كل تمرد ، كما أشرنا إلى ذلك في الصفحات السابقة ، فهو في حقيقته شوق إلى البراءة ، وكل متمرد فهو من ناحية المبدأ إنسان برىء . خير أن الشوق بمدّ يديه ذات يوم فيقبض على السلاح ويحمل الذنب الشامل على كتفيه ، أى القتل والعنف والظلم<sup>(٢)</sup> .

ولقد ظلت الثورات التاريخية والثورات الميتافيزيقية ، من ثورة العبيد على يد اسبارتاكوس في نهاية العصور القديمة إلى الثورات التي قتلت الملك — والإله على مدى القرنين الأخيرين ، تتحمل عن عمد ذنباً ظلاً يتضح شيئاً فشيئاً بمقدار ما كان هدفها في التحرر الشامل يزداد يوماً بعد يوم .

٢ — ما من ثورة إلا وهي ثورة سياسية تهدف إلى نظام جديد للحكم ، وفي

(١) أى وجودهما سماً في زمن واحد .

(٢) المتمرد ٤ ص ١٣٥ .

هذا تختلف عن التمرد اختلافاً أساسياً . فبينما التمرد حركة تصدر عن تجربة الفرد وتؤدي إلى الفكرة ، نجد الثورة تبدأ من الفكرة وتحاول أن تدخلها في التجربة التاريخية وأن تشكل الفعل بما يتفق مع هذه الفكرة حتى تخلق عالماً جديداً تضعه في إطارها النظري . أى أن التمرد يظل احتجاجاً لا يدخل في مذهب ولا يعرف عقيدة ولا يتدرع بمبدأ ، ولا يحكمه الترابط المنطقي<sup>(١)</sup> .

٣ - المتمرد لا يريد في الأصل سوى أن يكتب وجوده ويؤكد أمام الله<sup>(٢)</sup> ، حتى إذا قامت الثورة التاريخية - ابتداء من الثورة الفرنسية إلى الثورة الشيوعية الروسية - نسي الأصل وفقد الصلة التي كانت تربطه به وراح يسعى بجاهد إلى إقامة المملكة العالمية ، وبسط الملطة الشاملة على طريق دام يزدحم بجرائم القتل التي لا حصر لها .

٤ - يكافح التمرد في سعيه إلى « الوحدة السعيدة » ضد الشر والموت ، محاولاً تحقيق عدالة ملائمة وحرية ممكنة . أما الثورة التاريخية التي بلغت ذروتها في القرن العشرين فهي تطالب بالشمول وتهدف إلى بلوغ مملكة عالمية ، تتحقق فيها العدالة المستحيلة والحرية التي لا تعرف حداً<sup>(٣)</sup> ، وتكون هي تاج التاريخ وغايته الأخيرة . والسعي إلى الوحدة يحاول أن يصالح بين اللامعقول والمعقول وأن يجمعهما على صعيد واحد ، والمطالبة بالشمول تلمس اللامعقول إذ تعتقد أن المعقول وحده يكفيها لكي تغزو العالم<sup>(٤)</sup> .

ولكن هل يمكن للطريق الموصل إلى الوحدة أن يمر أولاً بالشمول ؟ وهل كان بحث التمرد الميتافيزيقي والثورة التاريخية - وهي النتيجة المنطقية التي ترتبت عليه - عن الوحدة بحثاً يتفق مع روح التمرد ؟

ذلك هو السؤال على الحقيقة . الإجابة عليه تكشف عن حقيقة التمرد ، ونحيي جلواته التي كادت تخمد تحت ركام الأحداث . وفي سبيل ذلك يخضع كامي التمرد لبحث تاريخي يحاول أن يفتش فيه عن ذاته ، لأنه لن يجد أصوله ومبادئه

(١) المتمرد ، نفس الصفحة .

(٢) المتمرد ، ص ١٣٢ .

(٣) المتمرد ، ص ١٣٦ .

(٤) المتمرد ، ص ١١٥ .

إلا في هذه الذات<sup>(١)</sup> . ولكي يقرر كامي ما هو التمرد نجده يبدأ بحته بما ليس بتمرد أعنى أنه يسير من عدم الوجود إلى الوجود . وهكذا يحاول أن يكشف عن التسلسل المنطقي الذي سار فيه التمرد ويوضح موضوعاته الرئيسية التي لا تتغير عن طريق تحليله لبعض الحقائق الثورية التي استقاها من التاريخ الغربي . وليس كتابه الكبير « المتمرد » سوى محاولة لدراسة بعض الحركات الثورية بمقدار انحرافها عن حقيقة التمرد . هذه الانحرافات التي يعرض علينا آثارها المفزعة من خلال سرده لتاريخ التمرد الميتافيزيقي والثورة التاريخية لا يمكن أن تنسب إلى التمرد . فهي انحرافات لا تظهر إلا عندما ينسى المتمرد منابعه الأصلية ، ويسقط متعباً من التوتر المتصل بين « اللا » و « النعم » ، حتى ينتهي بالاستسلام للنفي المطلق أو بإلقاء نفسه بين أحضان التأكيد المطلق . والتمرد يحيد عن منبعه حين يمجّد أحد القطبين المتضادين في تجربته ويصل به إلى ذروة التطرف . وسوف نحاول الآن أن نقصر أنفسنا على النظر في اثنين من هذه الانحرافات ، دون التعرض للتفصيلات التاريخية المضنية التي يزدحم بها كتاب « المتمرد » ، آملين أن نقرب عن طريقهما من منبع التمرد وحقيقته .

### ( ٢ ) الانحراف عن التمرد :

#### اللا المطلقة والنعم المطلقة

قلنا منذ البداية إن اللا والنعم مرتبطان في فعل التمرد ارتباطاً لا ينفصم . فاللا تضرب بجذورها ، إن صحّ هذا التعبير ، في النعم ، والنعم بدورها كامنة في أعماق اللا . ولقد تتبعنا هذا البناء الديالكتيكي لفكر كامي في أعماله المبكرة في المرحلة السابقة على ظهور المحال ، كما كشفنا عنه في بناء المحال نفسه . ثم وجدنا أنه يميّز موقف التمرد الحقي ، الوفي لأصله ومنبعه ، الذي لا يجعل من اللا ولا النعم شيئاً مطلقاً ، بل يعيّن لكل منهما الحد والمقياس الذي ينبغي له أن يقف عنده فلا يتجاوزه . ورأينا بذلك أن التمرد يتميز عن موقفين متطرفين يمكن تحديدهما على النحو التالي :

١ — اللا المطلقة أو نزعة النفي المطلقة .

٢ - النعم المطلقة أو نزعة التأكيد والموافقة المطلقة .

وقبل الحديث عن هاتين النزعتين اللتين تظهران في مراحل التمرّد الميتافيزيقى والثورة التاريخية نحب أولاً أن نفرّق بينهما ونوضح ما نقصده بالتمرّد الميتافيزيقى . فقد بدأ التمرّد الميتافيزيقى يدخل في تاريخ الفكر المعاصر عند نهاية القرن الثامن عشر . ومن الطبيعى أن نقابله في مرحلة مبكرة ، لدى رائد المتمردين جميعاً في كل العصور ، ونعنى به بروميثيوس . فبروميثيوس ، مثله مثل الإنسان المتمرّد في العصر الحديث ، يكافح الموت ، ويحمل رسالة ، ويثور حباً للبشر . غير أن اليونان الذين لم يتطرقوا في شيء ولم يكن من طبعهم أن يثيروا النزاع حباً في النزاع ، قد جعلوا منه بطلا ، تغفر له خطيئته في النهاية . وكلمة البطل نفسها تدلنا على أنه كان نصف إله يختلف مع الآلهة ، والأمر عنده لا يزيد عن كونه مجرد شقاق عائلى يمكن أن يسوى في يوم من الأيام . فقد كانت لليونان تأملاتهم الميتافيزيقية التى تختلف عن تأملاتنا . كانوا يؤمنون بالقدر . ولكن إيمانهم بالطبيعة التى كانوا يعدون أنفسهم جزءاً منها كان أقوى وأشد . ومن ثم فقد كان التمرّد على الطبيعة شيئاً مستحيلاً في نظرهم لأنه سينقلب تمرّداً على ذواتهم . حقاً إن اليأس بدأ يعرف طريقه إلى النفس اليونانية في شتاء الفكر اليونانى . ولكن هذا الصدع في الانسجام الشامل بين الطبيعة والإنسان لم يظهر إلا في كتابات أبيقور ولوكريس . وما هو إلا قليل حتى ظهرت بظهور المسيحية فكرة الإله الواحد المتشخص ، الذى يخلص بدمه عذاب الإنسان وخطاياهم . نحن إذن من وجهة النظر هذه أبناء قابيل أكثر من أن نكون أتباع بروميثيوس (٥) .

فيظهور قابيل يتحد التمرّد الأول مع الجريمة الأولى . وهكذا يصبح إله العهد القديم هو الذى يحرك طاقة التمرّد . وحين يمتّ العقل المتمرّد دورته ، يكون عليه — كما فعل باسكال — أن يستسلم في خضوع لإله إبراهيم وإسحق ويعقوب . ومن ثمّ يصبح العهد الجديد محاولة للرد مقدماً على كل قابيل يظهر في هذا العالم ، بإظهار الإله في صورة رحمة عطوفة ، ووضع وسيط بينه وبين الإنسان .

فهناك إذن إله العهد القديم المغزى في جانب ، وهناك إله العهد الجديد الذى حلّ في جسد إنسان ومات على الصليب . غير أنه يكفى أن نوضح المسيحية موضع

الشك وأن تثار الريب حول ألوهية المسيح ، حتى يصبح يسوع المخذوع بريئاً جديداً وتنشأ الهوة بين السادة والعبيد من جديد . . وهكذا يصبح كل شيء معداً لهجوم حاصف عظيم على سماء معادية للإنسان . هذا الهجوم هو الذى يتبعه كاسى فى مراحل الثلاثة التى سنقف عندها فيما بعد بالتفصيل ، ونعنى بها اللا المطلقة أو النفى المطلق ، ورفض النجاة ، والنعم المطلقة أو نزع التأكيد المطلق . ولكل مرحلة منها بطلها ورائدها : صاد ، وإيفان كرامازوف ، ونييتشه .

### أولاً : اللا المطلقة أو النفى المطلق :

يعدّ المركز دى صاد والحركة الرومانتيكية مثلين جيدين على هذه النزعة . إن الطبيعة الإنسانية تلغى فيها ، والإنسان ينحط حتى يصبح موضوعاً للتجربة والمحاولة ، ومن ثمّ كان تطرف الفرد وخروجه عن كل حدّ فيها . إن « صاد » يريد أن يؤسس الحرية الكاملة على سُعار الشهوة والغريزة ، ولذلك فهو لا يستطيع أن يحقق تمرّده إلا بالنفى المطلق للواقع بأسره . وكما كان كاليجو لا يأمر بقتل الناس لكى يتاح له فى رأيه أن يمتلكهم كل الامتلاك ، وينظم بذلك ما يمكن أن نسميه بالانتحار الجماعى ، فإن الحرية الشاملة التى تنطلق فيها الغرائز عند « صاد » تصبح نوعاً من التدمير الشامل وتنتهى حتماً إلى القتل . وكاليجولا وصاد ، على اختلاف الدافع والغاية بينهما ، قد سارا مع منطق التمرّد المحال إلى نهايته ، واستخلصا منه أقصى نتائجه . كلاهما قد سعى فى تمرّده الجامح نحو الشمول بدلا من أن يطلب الوحدة .

ومن المعلوم عن المركز دى صاد أنه ليس بالكاتب ولا بالفيلسوف ذى المكانة المرموقة . ولعل مرجع شهرته إلى أنه قضى بين جدران السجن سبعة وعشرين عاماً . هذا السجن الطويل هو الذى يفسّر أعماله : لأنها صرخة وحيدة تطلقها الطبيعة ، صرخة الدافع الجهنمى ، الذى أثاره السجن الطويل وكتبه وعاقبه . لأنها تنكر وجود الله كما تنى وجود الأخلاق ، وتطالب الإنسان بأن يذهب فى المتعة والامتلاك الكامل إلى حدود التدمير الشامل الرهيب . الطبيعة عنده هى الجنس . وهذا المنطق يدفع به إلى عالم عاطل من القانون ، تتحكم فيه طاقة الشهوة وحدها . إنه عالم الحرية المطلقة من كل قيد ، طردت الفضيلة منه بغير عودة . ومن ثمّ فالحرية هى الجريمة ،

والا فليست حرية على الإطلاق . وضرورة الجريمة تتطلب ضرورة التنظيم ، وتلغص صناديق تخيل أماكن مغلقة ، « قلاعاً تحوطها الأسوار سبع مرات » يستطيع فيه المجتمع الحديد ، مجتمع الشهوة والجريمة ، أن يلبي صيحة الطبيعة طبقاً لنظام قاس مريز . إنه على العكس من روسو وأصحابه من الجمهوريين « الفاضلين » في عصره يكشف عن نزعة الشر الطبيعية في الإنسان ، ويصحبها في قالب القوانين . هو إذن الإلحاد الخالص ، الرغبة المدمرة التي جعلت شعارها « كل شيء مباح » . غير أن أديرة الرذيلة التي تجلد فيها الشهوة أجساد البشر ، والتي يصبح عبد اللذة حاكمها المطلق وإلهها الأوحى ، لم تلبث أن اصطدمت بالتناقض الكامن في ذاتها ، وتحولت إلى أديرة للرهنبة الحزينة ، والعفة اليايسة الممسوخة . ولم يلبث السجين العجوز المحبوس ، الذي ظل يحلم بعالم يسجد للذة ، أن راح يحلم بالكارثة الدموية التي تسحق هذا العالم ، ويعيش أيامه الأخيرة كالممثل الهزلي المحنون الذي لا يسلي غير المحانين .

لم يعد صادم من يخلفه . فالرجل الذي اخترع حصون الرذيلة التي تعد الأب الشرعي لمعسكرات الاعتقال في القرن العشرين ، كان يحلم ببشرية تتجرد من إنسانيتها عن طريق العقل البارد . ويمكن اليوم أن يقال إن حلمه قد تحقق ، ولكن مع تغيير بسيط : فبينما كان يتصور الجريمة في التحرر المطلق من العادات والقوانين الأخلاقية ( وينبغي أن نذكر إنصافاً له أنه كان ينبذ الجريمة الاجتماعية التي تتسلح بالمقصلة ) راح خلفه يشرعون للجريمة بكل سبيل . والجريمة التي كان يريد لها أن تكون ثمرة شهية غير عادية للرذيلة المنطلقة من قيودها ، لم تعد اليوم إلا عادة مفرغة لفضيلة بوليسية . ( وتلك هي مفاجآت الأدب كما يقول كامي<sup>(١)</sup> ) .

وشبيه بنزعة « صادم » نزعة الحركة الرومانتيكية التي تتميز بإيثارها للشر وتعجيبها للفرد الوحيد<sup>(٢)</sup> . فالبطل الرومانتيكي يحس باضطرابه إلى فعل الشر مدفوعاً بشوقه إلى خير مستحيل التحقيق . والموقف الرومانتيكي ينبع من الكبرياء : فالإنسان الذي لا يملك أن يكون إلهاً ، يجعل من نفسه مخرباً مطلقاً ، لكي يتوصل إلى السعادة المستحيلة في حدود عالم ممكن ( وهذا شبيه بموقف كاليجولا ) . ومن ثم لم يستطيع

(١) التمرد ٤ ص ٧٦ .

(٢) التمرد ٤ ص ٩٧ .



الرومانتيكيون أن يتجنبوا السقوط في هاوية العدمية . فالبحث عن سعادة ممكنة ، أغنى سعادة محدودة ونسبية ، هو وحده الذى يستطيع أن يبق صاحبه من التردى في ظلام العدمية . ولقد علمنا التاريخ أن العدمية الرومانتيكية ليست مجرد نزعة مشبوبة من وجدان معذب حساس ، بل إن الموت والقتل كامنان في أعماق القيمة العليا عند الرومانتيكيين ؛ ونعنى بها الغضب المجنون Frénésie<sup>(١)</sup> .

وليفان كرامازوف ( في رواية دوستويسكى المشهورة الأخوة كارامازوف ) هو الشخصية المضادة للرومانتيكيين . إنه لا ينكر وجود الله ، بل يرفضه باسم مبدأ أخلاقى أعلى . وهو ينبذ النجاة ، والخلود ، والنعمة لأنه يعتقد أن اعترافه بها معناه الاعتراف بالموت والعذاب ، وبذلك يضع العدالة فوق الألوهية<sup>(٢)</sup> . إنه يريد أن يجد النعمة والمحبة في العدالة ، ولكنه سيمضى في رفضه لوجود الله ، الذى يحمله وحده مسئولية موت الأبرياء .

مثل هذا التمرد الطائش النبيل يخضع للديالكتيك الذى يميز العدمية في كل مكان وزمان : « كل شيء أو لا شيء » : طالما أن النجاة ليست من نصيب جميع الناس ، فإننى أرفض النجاة لنفسى . وحيث تختفى العدالة ويسود الظلم ، يفقد كل شيء معناه ، ويصبح كل شيء مباحاً . وتاريخ العدمية في الزمن الحديث يبدأ في الحقيقة من هذه العبارة : « كل شيء مباح »<sup>(٣)</sup> . من هذه العبارة التى أطلقها ليفان كرامازوف بدأ التمرد الميتافيزيقى يخطو الخطوة الأولى على طريق الفعل . إنه يجعل شعاره الآن « كل شيء أو لا شيء » ، وهو شعار يقرر بدوره أن كل شيء جائز ومباح ، فيسمى إلى أن يخاق العالم خلقاً جديداً ، يؤكد ملك الإنسان ويضمن ألوهيته على هذه الأرض<sup>(٤)</sup> . كل شيء مباح ، وكل شيء جائز ، فالجريمة إذن مباحة ، والقتل جائز . إن الإنسان الذى يريد أن « يكون » ، يصمم الآن على أن « يفعل » . فليحكم إذن ، وليغز ، وليسيطر .

هذه اللامعقولة المتطرفة التى تصاحب النزعة العدمية ترك أثرها على الهابليين الاجتماعى والسياسى ، وتدخل فيهما التناقض والتضاد الذى لا سبيل إلى رفعه أو

(١) التمرد ؛ ص ٧٠ .

(٢) التمرد ؛ ص ٧٩ .

(٣) التمرد ؛ ص ٧٧ .

(٤) التمرد ؛ ص ٨١ .

التغلب عليه ، اللهم إلا بالقضاء التام والحرب الشامل. أى أن قوى الدم والغريزة المعتمة تصبح هى القيم الوحيدة الصالحة ، وتأكيده الفعل بكل ثمن يصبح هو المبدأ الذى لا مبدأ سواه<sup>(١)</sup> . ولقد أسس هتلر وموسوليني دولتهما على الفكرة التى تقول إنه ليس لشيء من معنى وأن التاريخ ليس إلا صدفة عارضة ولدتها القوة والسيطرة<sup>(٢)</sup> . وإذا بالطاقة المحضنة والحركة الحالصة هما التبرير الوحيد لكل شيء<sup>(٣)</sup> ، وإذا بهذه الطاقة المحضنة لا تجد لها متنفساً إلا فى الغزو المتصل . ويتجه الغزو إلى الداخل فيصبح « دعاية » لا نهياً ؛ أعنى استبعاداً للعقل واضطهاداً للروح ، فإذا اتجه إلى الخارج لم يعد له عدواً ، ووجد المبرر الذى يدعوه إلى تعبئة الجيوش وإصدار الأوامر بالزحف . وتتضح العلاقة الفردية القديمة بين السيد والعبد فيسيطر سيد واحد على ملايين من العبيد<sup>(٤)</sup> .

إن الننى المطلق يحطم ديالكيك التمرّد حين بمجدّد أحد طرفيه ( اللا ) ويستبعد الآخر ( النعم ) . والنتيجة المباشرة لذلك هى الجريمة . فالذى ينهى كل شيء ينهى معه الطبيعة الإنسانية ويصل إلى الإيمان بأن كل شيء مباح . والذى يبيح كل شيء يبيح لنفسه كذلك أن يقتل الآخرين ويلغى وجود الوعى ، أئمن ما فى الوجود ، بل الوجود الحق نفسه . إنه يلغى هذه القيم جميعاً حتى يصبح « انعدام القيم » هو نفسه القيمة الوحيدة الباقية له . وإذا كان الننى المطلق معناه العبودية المطلقة ، فليست الحرية الحقيقية إلا الخضوع الباطنى المختار لقيمة تشمخ بجهتها فى وجه التاريخ ونجاحه<sup>(٥)</sup> .

### ثانياً : النعم المطلقة أو التأكيد المطلق :

تمثل هذه النزعة فلسفتا شتينر<sup>(\*)</sup> وينتشه . فالفردية الأناية تصل مع شتينر

( ١ ) المتعد ، ص ٢٢٣ .

( ٢ ) المتعد ، ص ٢٢٢ .

( ٣ ) المتعد ، ص ٢٢٣ .

( ٤ ) المتعد ؛ ص ٢٧٧ .

( ٥ ) المتعد ؛ ص ٢٣١ .

• شتينر Stüner ( وهو الاسم الذى عرف به الفيلسوف الألماني كاسبار شيت ، ولد فى بايرويت =

إلى ذروتها ، فليس هناك إلا حرية واحدة هي قوتي ، وليس هناك إلا حقيقة واحدة هي الأنا المفردة . ويصبح التأكيد المطلق أشبه بطوفان يحرف معه كل نبي أو اعتراض (١) .

وإذا كان الله قد مات بظهور نيتشه فقد وضع شترنر من قبل بكتابه « الفرد وملكيته » (الذي ظهر في عام ١٨٤٥) أساس العدمية الشاملة ، وبدأ يسير في المتاهة التي ينبغى الآن عبورها ، ويكشف عن الفراغ المفزع الذي ينبغى الآن أن يملأ بقانون جديد .

كان شترنر يريد أن يميت في الإنسان كل فكرة عن الله . ولم يكافح الله وحده ، بل كافح مادية فويربأخ ، والروح المطلقة عند هيجل ، وتجسدها التاريخي ، أى الدولة . كل هذه الأصنام قد ولدت في رأيه من « نزعة مغولية » واحدة ، وهى الاعتقاد في الأفكار الأبدية الخالدة . ومن ثم فقد استطاع أن يكتب فيقول : « لقد أقمت قضيتي على العدم » . إن الله بالنسبة إليه هو العدو الأول . وهو يذهب في التجديف إلى أبعد حد ممكن : « ابتلع الوحش ، وبذلك تلتخص منه » . ولكن الله ليس إلا إحدى المظاهر الأجنبية للأنا . سقراط ، ويسوع ، وديكارت ، وهيجل ، كل الفلاسفة والأنبياء لم يزيدوا عن اختراع صور مختلفة من المظاهر الأجنبية عن هذه الأنا التي تكون وجودي ، والتي لا تستطيع الأسماء

= في ٢٥ أكتوبر ١٨٠٦ ، ومات في برلين في ٢٦ يوفية ١٨٥٦) - درس في جامعة برلين (١٨٢٦-١٨٢٨) حيث استمع إلى محاضرات في الفلسفة والدين من هيجل وشلر ماخروليا نندرومار هينكيه . ثم انتقل إلى جامعة إرلانجن (٢٩ - ١٨٢٨) التي تركها بعد ذلك إلى جامعة كونسبرج التي لم يحضر فيها شيئاً ، لأسباب عائلية لا تزال مجهولة ، جعلته ينتقل بين كونسبرج وبين كولم في بروسيا الشرقية بين عامي ١٨٣٠ ، ١٨٣٢ . ثم عاد في العام الدراسي ١٨٣٢ - ٣٣ إلى الدراسة في جامعة برلين تقدم بعدها لشهادة التدريس في المدارس الثانوية البروسية . ولا يعرف من حياته أكثر من أنه اشتغل فترة في التدريس في المدارس الحكومية ، تركها إلى التدريس في المدارس الخاصة ، وأنه تزوج زوجاً قصير العمر إذ ماتت زوجته عام ١٨٣٨ عند ولادة طفلها الأول . وأنه تزوج مرة أخرى في عام ١٨٤٣ زوجاً لم يدم أكثر من ثلاث سنوات . الفرد وملكيته Der Einsig und sein Eigentum هو كتابه الرئيسي الذي لقي نجاحاً عظيماً عند ظهوره في عام ١٨٤٥ ، ولكنه لم يلبث أن خلفه النسيان حتى إنه إلى جون هنري ماكاى في عام ١٨٩٠ . وقد قام شترنر إلى جانب كتابه هذا الذي يحمل من الأنا للقانون الأعلى في الوجود بترجمة ثروة الأمم لأدام سميث وكتابين آخرين . لجان باتيست ساي « مقال في الاقتصاد السياسي ، وتاريخ الرعية » .

أن تسميها ، لأنها شيء فريد ووحيد . وليس تاريخ العالم إلا انتهاكاً متصلاً لهذا المبدأ الوحيد ، المتجسّد ، الحىّ ، الذى يكون وجود الأنا لدىّ ، مبدأ الانتصار الذى أرادوا له أن يخضع تحت نير التجريدات المتعاقبة ، سواء أكانت هى الله ، أو الدولة ، أو المجتمع ، أو الإنسانية ، أو ما شاءوا لها من أسماء . الأبدية كلها كذبة كبيرة . والأنا الأوحده هو الحقيقة الوحيدة ، هو عادوكل ما هو أبدىّ ، وعدو كل ما يعوق شهوته فى السيادة والتحكم .

وهكذا يصبح النفى ، الذى يحيا عليه كل تمرد ، عند شتيرنر طوفاناً يحرف معه كل تأكيد وإيجاب . إنه يزيل من طريقه كل ما حاول الإنسان أن يضعه فى مكان الله ، ويملاّ به ضميره . حتى الثورة يمجها هذا المتمرد الغريب . فلا بد للإنسان لكى يكون نائراً من أن يؤمن بشيء ، حيث لا شيء هناك يمكنه أن يؤمن به : « لقد انتهت الثورة ( الفرنسية ) إلى الرجعية ، وهذا يبيّن ما هى الثورة فى الحقيقة » . والخضوع للإنسانية يصبح شيئاً عقيماً ، مثله فى ذلك مثل الخضوع لله . وإذن فما من حرية فى نظر شتيرنر إلا « قوى » ، وما من حقيقة إلا « الأناية الرائعة للنجوم » (٥) .

المتمرد لا يلتقى مع غيره من الناس إلا بمقدار ما تتفق أنانيته مع أنانيته . إن حياته الحقّة فى الوحدة ، حيث يشبع شهوته غير المحدودة إلى الوجود .

هكذا تصل الفردية إلى قمّتها . لأنها نفى لكل ما ينكر الفرد ، وتمجيد لكل ما يسبح بحمده ويضع نفسه فى خدمته . الخير عندها هو كل ما تستطيع أن تستخدمه فى صالحها ، وكل ما تقدر عليه فهو من حقها . وإذا كانت الأنا بطبيعتها تقف من الدولة والشعب موقف المجرم ، فلنتعلّم أن الحياة مساوية للتعدي على الحياة . ولا مفرّ لمن لا يريد أن يموت من أن يقتل ، حتى يكون وحيداً . وهكذا يؤدى التمرد مرّة أخرى إلى تبرير الجريمة . ويصبح القتل نوعاً من الانتحار الجمعى بالجملة ، وتسقط الروح المتمردة فى ليل العماء ، لتفتش هناك عن متعتها الكثيفة المفزعة فوق أطلال العالم المنهار . ولا يعود ثمة عزاء إلا فى العدم الشامل أو فى البعث الجديد . ولا يبقى أمام شتيرنر وأمثاله من المتمردين العدميين إلا أن يندفعوا إلى هذا

الحدّ الأخير ، نشأوى من خمرة الدمار والتخريب .

وأما فلسفة نيتشة فهي عند كامى أصدق تعبير عن التأكيد المطلق . ليست فلسفة تمرّد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بقدر ما هي فلسفة مبنية على التمرّد . إنها تدور حول مشكلة التمرّد ، أو هي ، بعبارة أدق ، تشرع فى أن تكون تمرّداً<sup>(١)</sup> . و « النعم » التى يطلقها نيتشة إنما تتعلق بالأرض وحدها ، التى هي فى نظره الحقيقة الوحيدة التى يملكها الإنسان ، والتى حكم عليه أن يعيش فوقها ووجب عليه أن يظل وفيّاً لها<sup>(٢)</sup> : « لا يكاد الإنسان يترد عن إيمانه بالله وبالحياة الأبدية حتى يصبح مستولاً عن كل ما تختلج فيه الحياة ، عن كل ما يولد مقترناً بالألم ، وكل ما يأتى به فى عذاب الحياة »<sup>(٣)</sup> .

إذا رحّب الإنسان بكل شيء وقال لكل شيء « نعم » فهل يعنى ذلك أن عليه أن يتخلّى عن المبدأ القائل إن كل شيء مباح ؟ — الأمر فى الحقيقة كذلك . لقد عرف نيتشة أن حرية العقل والروح ليست بالأمر الهين المريح ، بل هي العظمة التى تتطلب كفاحاً شاقاً مضنياً ، كما عرف أنه لا وجود للحرية بغير القانون<sup>(٤)</sup> . إنه يستبدل عبارة إيفان كارامازوف « إذا لم يكن هناك شيء حق فكل شيء إذن مباح » . بهذه العبارة : « إذا لم يكن هناك شيء حق فليس هناك شيء مباح » . والواقع أن الإنسان ، لكى يبيع نفسه فعلاً من الأفعال أو يحرمه عليها ، إنما يحتاج إلى قيمة وإلى هدف . فإذا لم يكن ثمة معنى ، وإذا انعدمت القيم ورأى الإنسان أن كل شيء ممكن بالنسبة إليه ، فالواقع أنه ما من شيء فى هذه الحالة مباح ، لأنه لا وجود للقيم التى يحدد الفعل على أساسها ، وبالتالي فكل شيء مستحيل .

ما هو أثر هذه النزعة الإيجابية التى ترحب بكل شيء وتبارك كل شيء على المستوى التاريخي ؟

من يقول نعم لكل شيء لا يقولها للحياة والخير والحق والجمال وحدها ، بل

(١) المترد ٤ ص ٩١ .

(٢) المترد ٤ ص ٩٦ .

(٣) المترد ٤ ص ٩٤ .

(٤) المترد ٤ ص ٩٤ .

لا بد أن يقولها أيضاً للموت والشر والظلم والقبح . ومن يقول نعم للأرض يوافق على العذاب والموت كما يوافق على الفرح والحياة . وأهم من هذا كله أن الذى يبارك كل شيء ، بما فى ذلك التناقض والألم ، يسيطر فى الحقيقة على كل شيء<sup>(١)</sup> ، فتأكيد كل شيء هو بمثابة حكم مسلط على كل شيء : « إن قول نعم للأرض الحادثة المعذبة ، ورفعها وحدها إلى مرتبة الألوهية ، معناه تشجيع الإنسان على أن يقلد بنفسه فى الكون مستعيناً « بإرادة القوة » ، لكى يتسنى له أن يعثر على أوهيته الأبدية من جديد . قول نعم للأرض قولاً مطلقاً ينتهى بمثلها بالبشر — الآلهة<sup>(٢)</sup> . إن الإنسان يلتقى بنفسه فى خضم العالم ليصبح ديونيزيوس جديداً . وبذلك يبايع تأليه الإنسان أعلى ذروته .

إن فى فلسفة نيتشه ، كما فى كل فلسفة عظيمة ، شيئاً يمكن أن يستخدم ضدها ، لا بل أن يؤدى إلى مسخها وتشويهها . وإذا كان نيتشه يقول « نعم » للصيرورة والتاريخ ، فهو يقولها أيضاً — وهما هو جانب الخطورة فى فلسفته — للإنسان الأعلى وأبشر فوق البشر . بذلك تجبذ موافقته المطلقة منطق السادة والعبيد ، ولا تقتصر على تبرير العبودية والعذاب بين البشر ، بل تتجاوزهما إلى تبرير الجريمة والقتل ، سواء فى ذلك أكان الإقدام عليهما باسم الحاضر أم باسم التحول الحتمى للتاريخ . كانت كلمة نعم التى أطلقها نيتشه فى أصلها تأكيداً للحياة والطاقة ، حتى إذا أسيء استخدامها وفهمها أصبحت تأكيداً للقسوة والعنف والطغيان . وتحولت الحياة التى طالما تحدث عنها بالخوف والرهشة والإجلال إلى نوع من « القيصرية البيولوجية »<sup>(٣)</sup> ، وانعكست الشجاعة فصارت قسوة ، وانحطت الطاقة فصارت عنفاً . وبينما كان نيتشه يطالب بأن ينحى الفرد أمام أبدية النوع ويندمج فى دورة الزمن الكبيرة ، إذا بهم يجعلون من الجنس حالة خاصة للنوع ويخونون رأس الفرد أمام هذا الإله القذر .

(١) المتورد ٤ ص ٩٩ .

(٢) « يجب علينا أن نكون الهامين من نيتشه . إن الظلم الذى لحقه لن نستطيع أبداً أن نرقه عنه . »

المتورد ٤ ص ١٠٠ .

(٣) المتورد ٤ ص ١٠٠ .

بذلك أنكر تمرّد نيتشه كل حد ولم يملك الوسيلة التي تجعله يضع لنفسه مثل هذا الحد . وبذلك أيضاً بقي تمرّده تمرّداً ميتافيزيقياً ينكر كل ألوان « العالم الآخر » التي سلمت بها أجيال الفكر الغربي من قبله . ولكن ماذا يجديه هذا الإنكار إذا كان يستبدل مطلقاً بمطلق ؟ أليس يضع المطلق الأفتى ( الآتى بعد ) مكان المطلق العمودى ( العالم الآخر ) على حدّ قول الفلاسفة ؟ وأى نفع يعود عليه من ورائه إذا كان تمرّده يقترب من الثورة ، لا ليعيد إليها الحياة أو يعين لها الحدود التي ينبغى عليها أن تلزمها ، بل لكي يدوب فيها ذوباناً تاماً ؟

لقد انتهت فلسفة نيتشه على الرغم منها إلى نوع من القيصرية البيولوجية على عهد النازية والفاشية . وكأى لا يدين نيتشه ولا يستطيع أن يدبته بأنه أراد ذلك . ولكن الحقيقة التي تقول إن مذهباً سياسياً بعينه قد لجأ إلى فلسفته لتبرير أهدافه في القوة والغزو والسيطرة تكفى عنده لإدائته واتهام فلسفته . والمنصف لا يجد في هذا الموقف تجنّياً من كآى على نيتشه . فكيف قدّر على الفلاسفة والمفكرين أن يكونوا ضحية للطغاة والمستبدّين . ولقد كان نيتشه ضحية هتلر كما كان ماركس ضحية ستالين .

من هذا كله نرى أن فلسفة نيتشه قد انحرفت عن التمرّد الأصيل لأسباب ثلاثة :

١ — لأنها تستبعد « اللا » وتحطم بذلك الديالكتيك الباطنى للتمرّد ، الذى لا يمكن أن تنفصل فيه النعم عن اللا ، ولا الإيجاب عن النقي . فتمرّد نيتشه حين يغفل هذه اللا الأصلية إنما ينكر التمرّد الذى يرفض الوجود على ما هو عليه ، ويحتجّ على الخليفة التي تسمح بالموت والشرّ والعذاب .

٢ — لأنها غير وفية لتجربة المحال التي يقوم عايتها التمرّد نفسه ، إذ لا تمرّد إلا أن يكون تمرّداً على المحال على اختلاف صوره . إن الوعى في فلسفة نيتشه يبسط « النعم » على الطبيعة بأسرها ، ويرضى بالعالم على ما هو عليه ، وبذلك يرضى أيضاً عن العذاب والشرّ والموت .

٣ — لأنها غير وفية للحاضر ، باعتباره مجموعة من اللحظات المنفصلة العابرة الفانية ، إذ تجعل الإنسان يحيا في توتر متصل متطعماً إلى مستقبل لم يأت بعد ،

مشرباً إلى إنسان أعلى لم يتحقق له وجود .

وتبدأ نزعة التأكيد المطلق ببداية الثورة التاريخية . والعام الخامس في الثورة التاريخية هو عام ١٧٩٣ ، أو على التحديد اليوم الواحد والعشرون من يناير ١٧٩٣ . ففي هذا اليوم انقلب التمرد ثورة ، وأُرْسِلَ إلهه — في شخص لويس السادس عشر — ممثله على ظهر الأرض — إلى المقصلة .

إن فلاسفة حركة التنوير ، وبالأخص روسو بعقده الاجتماعي ، هم الذين سلبوا رأس لويس السادس عشر إلى الجلاد . كان التمرد حتى ذلك الحين يعلن عن نفسه في إطار عقيدة لم يذهب أشد المتمردين إلى حد إنكارها كل الإنكار . حتى الثائر الأسود سبارتاكوس لم يستطع أن يمس آلهة الجمهورية الرومانية . ولكن كل شيء يتغير بظهور العقد الاجتماعي . كان الله حتى ذلك الحين هو الذي يصنع الملوك ، الذين يصنعون بدورهم الشعوب . أما من الآن فصاعداً فالشعوب قد أصبحت هي التي تصنع نفسها بنفسها<sup>(١)</sup> . وفي اليوم الحادي والعشرين من عام ١٧٩٣ ينزع سان جوست ، أحد أتباع روسو ، عن التاريخ ثيابه المقدسة ، ويقدم الملك للمقصلة . لقد مات دين ، ولابد أن يتبعه دين جديد على الفور ، هو دين العقل الذي أصبح هو والفضيلة شيئاً واحداً . إنه يقول في خطبته المشهورة : « إن هدفنا هو أن نخلق نظاماً للأشياء من شأنه أن تنشأ حركة عامة تبتغي تحقيق الخير » . ولا يكاد ينطق بهذه الكلمات حتى يهبط عليه الإلهام بالوسيلة الوحيدة إلى تحقيقها . وهكذا يسقط في هوة الرعب من طالب العدالة بالآتين المتهمل بل أن ترى ضعفه . إن تحقيق الخير يتطلب أن تتساقط الرؤوس ، والفضيلة لا تحتل أن يبقى أعداؤها على قيد الحياة . ولكن لعلّ سان جوست قد أحسّ بالتناقض المائل الذي تردى فيه ، يبدل على ذلك صدمته وهو يموت .

كانت الخطوة الحاسمة قد تمت ، فقد صاغ العقاب المبادئ الأخلاقية صياغة جامدة ومهدوا للزعتين العدميتين السالنتين في عصرنا ؛ علمية الفرد وعلمية الدولة . وفقد العقل صلته بإلهه ، ولم يعد يتعلق بشيء إلا بما يحققه من نجاح . وبدأت عجالات التاريخ تتحرك ، وملكته تنشر سلطانها .



كانت العدالة والعقل والحقيقة لا تزال تلمع في سماء اليقظة : كانت هذه الكواكب الثابتة على الأقل منارات يهتدى بها . غير أن فكرة جديدة ( غريبة على الفكر القديم كله ) تبدأ ببداية القرن التاسع عشر : إن الإنسان لا يملك طبيعة بشرية أعطيت إليه مرة واحدة وإلى الأبد ، إنه ليس مخلوقاً مكتملاً تاماً ، بل مغامرة يمكن أن يكون هونفسها خالقها<sup>(١)</sup> . ويبدأ مع نابليون وهيجل ، الفلاسوف النابليون ، زمن الفاعلية . الناس من قبلهما اكتشفوا عالم المكان ، أما من بعدهما فقد راحوا يكتشفون عالم الزمان والمستقبل .

وهناك نوع آخر من التأكيد المطلق نجده عند هيجل . الذي يمكن أن نعتبر من موقفه بعبارة الآتية : « هذه هي الحقيقة ، التي تبدو لنا مع ذلك كأنها هي الخطأ ، والتي تكون لهذا السبب نفسه حقيقة لأن من الممكن أن يحدث لها أن تكون هي الخطأ . لست أنا الذي سيقدم البرهان على ذلك ، بل التاريخ هو الذي سيقدمه ، بعد أن يتم تمامه »<sup>(٢)</sup> .

مثل هذا الموقف يؤدي إلى إكمانيتين لا ثالث لهما : فلما رفع كل تأكيد وتأجيله إلى أن يتم تقديم البرهان ، أو تأكيد كل ما من شأنه أن يصيب النجاح عبر التاريخ ، أى جعل الفاعلية هي المعيار الوحيد لكل ما يحدث وما يكون ، وفي الحالتين سقوط في العدمية .

إن أصالة هيجل التي لا مسيل إلى النزاع فيها ترجع في رأى كامي إلى تحطيمه لكل متعال ( ترانسندنس ) عمودى وقضائه على تعالى المبادئ بوجه خاص قضاء تاماً<sup>(٣)</sup> . عرف هيجل بحق أن المبادئ الشكلية المطلقة التي نادى بها اليقظة في الثورة الفرنسية كانت تنطوى مقدماً على الرعب والإرهاب . وكان لابد للقضاء على هذا التناقض أن يتطلع الإنسان إلى مجتمع واقعي ، يستمد حياته من مبدأ غير شكلي ، وتتصالح فيه الحرية مع الضرورة ، وينسجم الفكر والوجود . وكان أن وضع هيجل مكان العقل العام المجرد الذي دعا إليه سان جوست وروسو فكرة

(١) المتعدد ؛ ص ١٧٠ .

(٢) المتعدد ؛ ص ١٨٥ .

(٣) المتعدد ؛ ص ١٧٩ .

أخرى خالية حقاً من الشكلية ولكنها مبهمة مزدوجة المعنى هي التي سماها « بالعام المتعين » .

ومن هنا غمر العقل في تيار الأحداث ودفع فكر هيجل الحقيقة ، والعقل ، والعدالة دفعةً تاريخية لا تقاوم ، بعد أن ظلت مطلقة ثابتة عند اليقظة . ولم تعد هذه القيم علامات يهتدى بها ، بل أصبحت أهدافاً وغايات لا تتحقق إلا في آخر التاريخ ، بعد أن تتوقف طاحوته الرهيبة عن الدوران ، وتبتلع في أحشائها كل التحولات والمتناقضات ، ويعود أوديسيوس من مغامراته البعيدة إلى شاطئ الأمان . وأصبح الفكر من يومها طاقة لا تكف عن الحركة ، والعقل غزواً وصيرورة لا تنقطع .

ولن نستطيع أن نقدر مدى هذا الفكر الذي يوافق على كل ما من شأنه أن يوصل إلى هذه الأهداف خلال تاريخ خلا من المتعالي ( الرانسندنس ) ، ولن نستطيع أن ندرك أثره وفاعليته حتى نقف وقفة قصيرة عند الحتمية التاريخية في ثورة القرن العشرين ، ونعني بها الثورة الماركسية . فها يؤكد هيجل عن التاريخ الذي يسير في طريقه إلى الروح المطلق ، يؤكد ماركس بصورة معكوسة على هيئة التاريخ الاقتصادي الذي يسير في طريقه المحتوم إلى مجتمع عديم الطبقات ، يسميه كامي بالدولة الشاملة أو المملكة العالمية التي يؤكده البشر فيها في نهاية المطاف <sup>(١)</sup> .

وينبغي علينا قبل أن نستمر في هذا الحديث أن نلاحظ أن كامي لا يميل إلى عبارة « المادية الجدلية أو الديالكتيكية بل يؤثر عليها المادية التاريخية للدلالة على موقف ماركس الذي يحدد الإنسان بالحتمية الاقتصادية . وكامي في هذا يستند إلى رأي الفيلسوف الروسي الوجودي بيردياييف الذي يرى استحالة التوفيق بين الديالكتيك وبين المادية . وليس السبب في هذا أنه لا يوجد غير ديالكتيك واحد هو ديالكتيك العقل فحسب ، بل سببه أيضاً أن فكرة المادية نفسها فكرة غامضة مزدوجة المعنى إذ أن تكوين الكلمة نفسها يقتضي منا التسليم بأن في العالم شيئاً آخر يزيد على المادية <sup>(٢)</sup> .

هذه المادية التاريخية أو بعبارة أدق هذه الحتمية التاريخية لا يمكنها أن نحترم

(١) المتمرد ؛ ص ٢١٨ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٤٥ .

الإنسان بما هو إنسان . إنها تدمر حرّيته وتردّه إلى مجرد نتاج اقتصادى . إنه بالنسبة إليها لا يزيد عن كونه عنصراً متتبجاً ، لا شك فى نشاطه وفاعليته ، إلا أن هذه الفاعلية وذلك النشاط لا ينبعان من ذاته المستقلة المبدعة ، بل يتحكم فيهما ويدبرهما المفتش العام<sup>(١)</sup> . الإنسان فى نظرها لم يكن قط ، ولم يتحقق له كيان بعد ، بل لا بد له أن يكون بكل الوسائل<sup>(٢)</sup> . ومن ثمّ كانت قابليته المطلقة للتشكل وبالتالي لإلغاء الطبيعة الإنسانية كقيمة ثابتة فى وجه التحول والتغير التاريخيين .

هنا يوضع الشخص والشئ على قدم المساواة<sup>(٣)</sup> . ويصل تشبيه الإنسان ( أى ردّه إلى مجرد شئ ) يقبل التشكيل والتعديل ) إلى ذروته . والعجيب أن هذا التشبيه للإنسان يسير فى خط مواز لتأليه . وفى هذا يكمن التناقض الأساسى الذى تعانى منه ثورة القرن العشرين : فقد حكم على الناس أن يعاملوا معاملة الأشياء ، حتى تتحقق المملكة الشاملة التى يصبحون فيها فى نهاية المطاف كالأله . إلى أن يتحقق هذا الحلم البعيد للمملكة الآلهة تدعم مملكة الأشياء بكل الوسائل الممكنة . ولكن هذه المملكة الأخيرة ، التى كان ينبغى لها أن تكون مملكة للحب والتعاطف والصدقة التى تؤلف بين الأشخاص ، ليست فى حقيقة الأمر إلا كومة نمل يسكنها أفراد من البشر وحيدون .

كل من يريد أن يجعل للتاريخ معنى سامياً ويعطيه اتجاهأ هادفاً فهو يخضع نفسه لهذا المعنى وهذا الاتجاه . إنه يجد نفسه بالنظر إلى هذا الهدف البعيد مضطراً إلى أن يؤكد كل شئ يخدم هذا الهدف ويؤدى إلى تحقيقه ، أعنى أنه مضطراً إلى أن يوافق على العنف والجريمة . ومن ثمّ تبرر المملكة الشاملة التى لن يحين موعدا إلا فى نهاية التاريخ ولن يزال هذا الموعد يؤجل جيلا بعد جيل ، كل وسيلة ممكنة لتحقيق هذه الغاية : وماذا تعنى مائة سنة من الآلام فى عين من يعد الناس بتحقيق المملكة النهائية فى السنة الواحدة بعد المائة ؟ إنه فى سبيل عدالة بعيدة يبرر الظلم على مرّ التاريخ كله . ويصبح الطريق إلى الوحدة هو الشمول<sup>(٤)</sup> . ويستعاض عن الحرية والأخوة بالفاعلية التاريخية . وتحول الدولة الشاملة إلى عالم من المحاكات<sup>(٥)</sup> ،

(٢) المتعدد ٤ ص ٣٠٧ .

(٤) المتعدد ٤ ص ٢٨٧ .

(١) المتعدد ٤ ص ٢١٩ .

(٣) المتعدد ٤ ص ٢٥٧ .

(٥) المتعدد ٤ ص ٢٩٦ .

ويصبح المتمردون الأبرياء قضاة ومحققين. وبينما يرفض التمرد الحق أن يبرر العقاب ، نجد الثورة الشيوعية تضعه في مكان المركز من عالمها . لقد صار التاريخ قاضياً بينهم وبينهم . وسوف يظل إلى يوم تمامه عقاباً طويلاً لا يدرى أحد متى ينتهى . أما الثوب الحقيقى فسوف يناله الإنسان « فيما بعد » ، أعنى في آخر الزمن . لا بروميثيوس الحقيقى الخالد قد اتخذ الآن شكل ضحية من ضحاياه<sup>(١)</sup> .

إن الثورة التاريخية في القرن العشرين تجد نفسها أمام معضلة أخيرة : فلما أن تتخلى عن مبادئها الفاسدة وتخلق لنفسها مبادئ جديدة حتى يتيسر لها أن تعود إلى منابع التمرد النقية ، ولما أن تتخلى عن العدالة والحرية التي أرادت أن تتمكن لها من السيادة التامة على الأرض. وليس من العسير أن ندرك المعضلة التي تضعها في موقف الاختيار الشائك المستحيل : فلما الاحتفاظ بحكم الاستبداد الشامل يفرض على رؤوس الملايين من البشر عبر أجيال لا يعرف حدها وإلى أن تنهار الرأسمالية من تلقاء نفسها ، ولما الإسراع بتحقيق الدولة الشاملة عن طريق حرب ذرية محققة الدمار . وفي الحالين تجد الثورة التاريخية نفسها في التناقض<sup>(٢)</sup> .

٣ - أما النزعة الثالثة والأخير التي لا تجعل من التأكيد ولا من النفي شيئاً مطلقاً ، والتي تعترف بالطبيعة الإنسانية وتحافظ على المقياس ولا تتعدى الحد ومع ذلك فهي تنحرف عن التمرد الحق فنجدها لدى « القتلة الرقيقى الشاعر »<sup>(٣)</sup> ، كاليبايف وأصدقائه من أعضاء منظمة الكفاح للحزب الاشتراكي الثوري التي تألفت في عام ١٩٠٣ وضمت أندر شخصيات الإرهاب القوضوي في روسيا القيصرية .

إن هؤلاء القتلة الرقيقى الشاعر باعترافهم بالطبيعة الإنسانية يضعون للأملقة والنعم المطلقة حداً تقفان عنده . إنهم يتمسكون بتلك القيمة التي تقابلها في فعل التمرد الأصيل ، ونعني بها روح التضامن التي يؤدي إليها التمرد . إن كل واحد منهم يستطيع أن يقول : « أنا أتمرد » ، فنحن إذن موجودون . « ولو سألناهم من أنتم لأجابوا قائلين : نحن موجودات قادرة على الوعي بالحد » ، محققة للتكاتف والتواصل فيما بيننا وبين بعضنا البعض . إن تضامننا ليس في حقيقة أمره سوى الوعي بما نشترك

(٢) التمرد ٤ ص ٢٩٠ .

(١) التمرد ٤ ص ٣٠١ .

(٣) التمرد ٤ ص ٢١٠ ، وراجع كذلك مسرحية « العادلون » التي تدور حول كاليبايف ورفاقه .

فيه مع جميع الناس ، أعنى بطبيعة يشترك فيها كل بنى الإنسان .  
كان شعراء التمرد هؤلاء يرون سعادتهم الوحيدة فى التضامن . لقد جمع بينهم  
احترام الحياة الإنسانية بما هى كذلك مع احتقار حياتهم الذاتية إلى الحد الذى  
جعلهم لا يترددون لحظة عن بذل أعلى التضحيات . إن جريمة القتل التى أقدموا  
عليها تبدو لم جريمة ضرورية وغير مغترة فى آن واحد . إنها تصبح بالنسبة لم هى  
والانتحار شيئاً واحداً<sup>(١)</sup> .

لم يكن التاريخ فى نظر هؤلاء القتلة النادرين شيئاً مطلقاً ولا كانت العدالة كذلك .  
إنهم يقتلون من أجل الفكرة ، ولكنهم لا يضعون هذه الفكرة مع ذلك فوق الحياة .  
وتبريرهم الوحيد لها هو أنهم يأخذونها معهم إلى قبورهم . وهم حين يموتون لا يضعون  
بأنفسهم فى سبيل عدالة إلهية بل يضعون كل أملهم فى عدالة إنسانية يوقنون أنها  
ستحقق ذات يوم على يد أجيال لم تولد بعد . وهنا نصل إلى النقطة الوحيدة التى  
جعلتهم يحيدون عن التمرد الحق . إنهم ، على حدّ تعبيرنا السابق ، ما زالوا يؤمنون  
بمتمتع ( ترانسندنس ) أسمى ، أعنى بقيمة لم توجد بعد . وكل قيمة نقول عنها إنها  
آتية فيما بعد ، هى فى الحقيقة قيمة تناقض نفسها بنفسها ، ذلك لأنها لا تستطيع  
أن توضح طبيعة فعل من الأفعال ولا أن تعطينا مبدأ نختار على أساسه فى موقف  
معين ، طالما بقيت مجردة لم تتجسد بعد<sup>(٢)</sup> .

ربما كان تبريرهم الوحيد أنهم لم يشرعوا الرعب والقتل ، لا بالحجج الفلسفية  
ولا بالبراهين العلمية . لقد حملوا الذنب المحدود على أكتافهم ، ودفعوا حياة بحياة .  
كانت الثورة بالنسبة إليهم وسيلة ضرورية ، ولكنها لم تكن هدفاً فى ذاته . وبذلك  
رفضوا أن يصلوا إلى الوحدة عن طريق الشمول ، واحتفظوا بذواتهم الوحيدة وتناقضاتهم  
الممزقة فلم يشاءوا أن يلقوا بها فى فوهة تنين « أبديولوجى » يبتلع كل المتناقضات  
ويسوى كل الفروق . هؤلاء « القتلة الأبرياء » فى ثورة عام ١٩٠٥ الاشتراكية  
قد بذلوا حياتهم لكى يبعثوا الحياة فى قيمة استطاعوا فى زلزالاتهم المعتمة وعلى أعواد  
المشائى أن يؤكدها ويثبتوا وجودها : قيمة « نحن نكون » ، عنوان تضامن الإنسان  
المتنرد مع كل إنسان .

\* \* \*

نستطيع الآن أن نلخص ما انتهينا إليه في هذه الملاحظات :

أولاً : تردى التمرد الميتافيزيقي كما تردت الثورة التاريخية (وهي النتيجة المنطقية المترتبة عليه) خلال تاريخهما الطويل من صاد وشترنر إلى إيفان كرامازوف ، ومن الرومانتيكيين ونييتشه إلى الفاشية والشيوعية في هاوية الجنون والانتحار ، أو القتل والدمار . لقد كانت في كل مرة تخضع فيها للتأكيد المطلق لكل ما هو موجود تلطخ يديها بالدماء . وفي كلا الحالين كانت تتعدى الحد الذي بينه التمرد وتفقد الحق في أن تسمى نفسها باسم التمرد<sup>(١)</sup> .

ثانياً : أن التمرد لا يمكن تبريره إلا حيث يبقى الإنسان وفيه لبنائه الديالكتيكي ، ولا يستطيع أن يزعم لنفسه أن يطلب الوحدة إلا حيث يتمسك بلا محذودة ونعم محذودة في وقت واحد ، أعنى حيث يحافظ على نسبته ويبقى بين الحدود التي رسمتها له الطبيعة الإنسانية .

والثورة بدورها لا تكون لها من قيمة إلا حيث تبقى على وفائها للتمرد ، هذا الوفاء لا سبيل إليه إلا إذا صددت عن المطلق والمجرد وتم لها الوعي الكامل بالحدود المرسومة لها . ذلك أن الإنسان الذي يبحث عن المطلق فيما هو نسبي ، أو يفتش عن المجرد فيما هو واقعي لا بد مضطر إلى تدمير النسبي والواقعي جميعاً ، أعنى إلى القتل وسفك الدماء . ودائماً ما تنشأ إرادة البحث عن السعادة المستحيلة أو عن العدالة والحرية المستحيلتين عن « إطلاق » النعم أو اللا أو رفع أحدهما ، أعنى عن تدمير العلاقة الديالكتيكية الأصلية للتمرد بإلغاء أحد طرفيها أو التطرف فيه تطرفاً مطلقاً<sup>(٢)</sup> .

ثالثاً : عندما يستبعد التمرد « النعم » أو التأكيد ويقتصر على النفي وحده ، فإنه يستسلم للمظهر<sup>(٣)</sup> . فإذا ما اتجه إلى التأكيد المطلق لكل ما هو موجود وتخلّى عن نفي الواقع أو مجرد الاحتجاج على جانب منه ، فإنه يجبر نفسه إن آجلاً أو عاجلاً على الفعل . وبينما يحاول التمرد الميتافيزيقي أن يستمد الحقيقة من المظهر ويصل إلى الوجود عن طريق الموجود ، وبينما تريد الثورة التاريخية أن تغزو الوجود عن طريق

(١) التمرد ؟ ص ١٣٠ .

(٢) التمرد ؟ ص ٣٠٨ .

(٣) ستناول هذه العبارة فيما بعد بشيء من التفصيل لئلين مشابهاً وعدم مشابهاً للكوسيتو

الديكارتي المشهور . راجع « عبارة كامى وعبارة ديكاوت » ، ص ١٧٨ من هذا الكتاب .

الفعل ؛ نجد أن التمرد يقف في صف الوجود الممزق المنقسم على نفسه ، ويبدل كل ما في طاقته لتأكيد « نحن نكون » بتأكيد لطبيعة إنسانية ثابتة يشترك فيها كل البشر ، وتضع للتطرف حداً ، ولكل محاولة للإفلات من المقياس مقياساً .

فلذا قالت الثورة التاريخية : « أنا أتمرد ، إذا فسوف نوجد » ، وإذا أضاف التمرد الميتافيزيقي إلى عبارة « أنا أتمرد » قوله : « إذا فنحن موجودون وحدنا » فإن التمرد المتواضع المضطهد الوفي لمتبعه والعارف لحدوده يلخص حكمته في هذه العبارة : « أنا أتمرد ، إذا فنحن موجودون »<sup>(١)</sup> .

رابعاً : نحن موجودون هذه تعبر عن قيمة التضامن التي تنبئ على حركة التمرد ، كما سنرى فيما بعد . أما « أنا أتمرد » وحدها فهي تعبر عن تمزق الإنسان المتمرد ، عن توتره الدائم وعذابه المتصل من المتناقضات التي يعيش فيها ، والتي توقظ الوعى كما رأينا من قبل . فإذا ما استيقظ هذا الوعى عبر عما يعانيه من المتناقضات في التوتر الديالكتيكي الدائم بين الخير والشر ، والعدل والظلم ، والحياة والموت . هذه المواجهة التي تتقابل فيها التصورات المتضادة هي التي تجعل الوعى وعياً على وجه الإطلاق ، وتتيح له التصوع والإشراق كما ذكرنا من قبل . وعن طريق هذه المواجهة أيضاً تنشأ فكرة الحد والمقياس — ومن ثم نستطيع أن نفهم كيف أن الحد والمقياس توتر خالص ، والمحافظة عليه حكم من الإنسان على نفسه بالحياة في تمزق متصل ولكي ندرك ذلك ينبغي علينا أن نتناول فكرة الحد في شيء من التفصيل .

#### ( د ) التمرد المعتدل وفكرة الحد والمقياس :

التمرد شرط الوجود . فلكى يوجد الإنسان ، لابد له أن يتمرد . ولكن لا بد لتمرده من أن يحافظ على الحد الذي لا يجده إلا في نفسه . ولا يبدأ وجود الإنسان إلا حين يجتمع على التمرد مع غيره من الناس<sup>(٢)</sup> .

تقول الجوقية في ختام مسرحية « حالة حصار »<sup>(٣)</sup> : « هنالك حدود معينة . والذين لا يريدون أن يوجدوا نظاماً ، والذين يحاولون أن يحشروا كل شيء داخل نظام واحد ، يتساوون في تجاوز هذا الحد » . ولقد استطاع كاليبايف ورفاقه من

(١) التمرد ٤ ص ٣٧١ .

(٢) التمرد ٤ ص ٣٥ .

(٣) حالة حصار ٤ ص ٢٣٢ .

القتلة الأبرياء الحساسيين أن يكبحوا جماح تمردهم وأن يلزموا حداً يقفون عنده ويحترمونه . كانت حياة الأطفال الأبرياء هي التي رسمت لهم هذا الحد فلم يتعدوه . ولقد فشل الاعتداء الأول الذي دبروه على حياة الأمير الأكبر سرجي لأن كاليايف رفض ، ووافق رفاقه على هذا الرفض ، أن يقتل معه الأطفال الذين كانوا يصحبونه في عربته . إنهم يحكمون على الأمير الطاغية بالموت لكي تحيا الملايين . ويقتلون طبيعة إنسانية واحدة لكي ينقلوا الطبيعة الإنسانية الشاملة .

نحن نفهم من كلمة الحد في العادة نقطة أو خطاً أو سطحاً يبين العلامة الفاصلة بين مكانين أو بين مرحلتين زمنيتين . فإذا لجأنا إلى الاستعارة أمكننا أن نقول إن الحد يمثل نقطة لا يجوز لفعل ولا لمعرفة أن تتعداه . والحد بهذا المعنى يدل على ما يقع ناحيته كما يدل على ما يتجاوزه إلى ما وراءه ، أعني أنه يشير إلى وجود الموجود الذي يتخطى الحد إلى اللامحدود ، كما يشير إلى مجرد آخر يلزم المحدود فلا يتعداه . وهنا نستطيع أن نسأل : هل يتمرّد الإنسان لكي يتخطى حداً أم يتمرّد لكي يحول دون تخطي هذا الحد ؟ وهل يستطيع المتمرّد أن يسمح لنفسه في بعض الظروف أن يتخطى الحد لكي يؤكد وجود هذا الحد نفسه ؟ وهل يمكن للمتمرّد أن يكون تمرّداً على وجه الإطلاق بدون أن يتضمن في ذاته فعل التجاوز والتخطي للحد ؟ يبدو أننا بهذه الأسئلة ندور حول أنفسنا دون أن ننتهي إلى جواب حاسم . والواقع أن هذا الجواب يتوقف على ما نفهمه تحت كلمة « الحد »<sup>(١)</sup> .

قلنا إن المتمرّد إنسان يقول « لا » كما يقول « نعم » في آن واحد . إنه يصرخ « باللا » في وجه من يضطهده وينكر عليه حقه في الحرية والحياة ، ولكنه كذلك يقول « نعم » مؤكداً وجود حدّ ينبغى لمضطهده أن يقف عنده<sup>(٢)</sup> . إنه يقول له : « إلى هنا ولا تزد » ، كما يقول له : « إن هناك حداً لا يجوز لإنسان أن يتخطاه » . إنه بالنسبة والاحتجاج يؤكد في الوقت نفسه وجود معنى بقيمة ، « بشيء » ما ، بجزء من نفسه يريد له أن يحترم ، أي أنه يؤكد باختصار وجود طبيعة مشتركة بين جميع الناس . فما هو إذن هذا الحد أو هذا المقياس ؟

إن فكرة الحد أو المقياس ينبغى أن تفهم دائماً في التحول المستمر ، في حركة

(١) راجع مسرحية « العادلون » ، و « أشكالنا معاصرة » ، الجزء الثاني ، ص ٢٢ .

(٢) المتمرّد ؛ ص ٢٥ .



التمرد الديالكتيكية التي لا ينقطع تيارها . فالحدّ في حقيقته توتر خالص ، وتمزق الموجود بين لا مطلقاً ونعم مطلقة ، بين زهادة في كل شيء وتطرف في كل شيء . إنه صراع مستمر ، يحاول العقل على الدوام أن يهدئ منه ويتحكم فيه . فبين طرفين متباعدين بلغ عندهما الانفلات من الحدّ أقصى مداه ، بين طلب المستحيل من ناحية والتردى في الهاوية من ناحية أخرى ( وهما المحاولتان الأبديتان اللتان لا يستطيع التمرد أن ينتصر عليهما كل الانتصار ) نجد فكرة الحدّ تحاوان أن تحافظ على التوازن وتوقظ في الوجدان معنى المقياس . إن فكرة الحدّ — هذه الثمرة الخالدة التي أهدتها إلينا شجرة الفكر اليونانيّ ، واجتمع فيها كل روحه وكل جوهوه — هي التي تحمي التمرد عبر التاريخ الطويل المزدحم بالهور والتطرف والجنون وهي التي تبين له النظام والمعيّار ، وتخلقه في كل لحظة من جديد ، وتحصر على ألا يسقط في الانحرافات التي انزلت إليها الثورات على اختلاف العصور . وإذن ففكرة الحدّ ليست هي الضدّ المقابل لفكرة التمرد . فكلاهما متعلّق بالآخر تعدياً من شأنه أن يجعل فكرة الحدّ تنبع من جوهر التمرد ولا تحيا إلا به ، مثلما أن التمرد هو تمرد لأسبيل إلى تصوره بدون فكرة الحدّ والمقياس . إن التمرد إما أن يكون تمرداً محمداً أو لا يكون .

نستطيع الآن أن نذهب إلى القول بأن التمرد المعتدل المحدود هو الموضوع الحقيقي الذي تدور حوله محاولة كامي الفلسفية الكبرى « المتمرد » . إن الهدف منها هو رفض كلا الطرفين المتباعدين اللذين يؤدي العقوق بالديالكتيك الأصلي للتمرد إلى التردّي في أخطارهما ، ونقصد بهما تأليه الإنسان من ناحية وتشبيّهه من ناحية أخرى . وهي تهدف بذلك أيضاً إلى إنقاذ الإنسان الحقيقي الخلاق ، الذي لا يعدو في نهاية المطاف أن يكون الإنسان المتمرد على الحال في صورته الميتافيزيقية أو التاريخية . كلا الطرفين إذاً يريد أن يحقق المستحيل في الممكن ، والمجرد في الواقع ، والمطلق في النسبيّ : فهو إما أن يهدف إلى تحقيق الحرية المطلقة عن طريق تأليه الإنسان ، أو إلى تحقيق العدالة المطلقة عن طريق تشبيّهه .

ولا نستطيع أن ندع هذه الفرصة بغير وقفة قصيرة عند رأي كامي في المطلق . فالواقع أنه ، وإن كان يرفض النزعة المطلقة بكل ما فيه من قوة ، إلا أن المطلق

لا ينجنى من تفكيره كل الاختفاء . بل إننا نستطيع أن نقول قولاً لا يخلو من المقارنة حين نذهب إلى أن المطلق عنده هو النسبي نفسه ، الذى يوضع موضع المطلق . والتوتر الحقيقى عنده هو فى حقيقته نوع من التوتر الذى يسعى إلى المطلق ، الذى يلتصق به المظهر وفى حدود التجربة الإنسانية الممكنة ذاتها . فالموقف المتطرف الذى يرفضه موجود إذا بصورة معكوسة فى تفكيره ، وكأنه لا يستطيع أن يفلت من قدر الفكر الإنسانى الذى يسعى بطبيعته إلى المطلق ، سواء فى ذلك أثبتته أو نقاه ، وكأن الإنسان يأبى بطبيعته إلا أن يكون حيواناً ميتافيزيقياً كما قال القدماء . وبدلاً من ذلك المطلق ، الذى يعلو فوق الإنسان علواً عمودياً ، ويطرح فى « عالم آخر » سواء كان هذا العالم زمانياً أم مكانياً ، نجده يبحث عن النسبى فى « الآن » و « هنا » بحثاً لا ينقطع ، ويصبغه ، دون وعى منه ، بالصبغة المطلقة . ولعله فى مرقفه من المطلق يخلط بوجه عام بين ما هو فلسفى وما هو سياسى ، حتى يبدو المطلق فى معظم الأحيان أشبه بالديكتاتورية البوليسية التى تتميز طابع العصر ، والتى لا ينفك يكافحها بكل ما يستطيع .

قلنا إن كاسى يرفض الحرية المطلقة ، فلا وجود عنده لحرية مثالية ، يمكن أن تفصل إليها ذات يوم على حين فجأة ، « كما يصل المرء إلى المعاش فى آخر حياته »<sup>(١)</sup> . إنه يؤمن بوجود « حريات » متعددة ، على الإنسان أن يغزوها واحدة بعد الأخرى فى حرص وأناة . والحريات التى يملكها ليست إلا مراحل لا يمكن بالطبع أن نقف عندها ولا أن نكتفى بها ، ولكنها مراحل على الطريق المؤدى إلى التحرر الواقعى الحق<sup>(٢)</sup> .

هل يفهم من هذا أن حرية الاختيار التى نتحدث عنها تعنى التخلي عن العدالة ؟ لا نستطيع أن نذهب إلى هذا رأى . فقل هذه النقضة ( حيث تستبعد الحرية المطلقة العدالة كما تنفى العدالة المطلقة كل حرية ) لا وجود لها إلا حيث يسعى الفكر إلى الشمول ( الذى يلغى جميع الفروق ويسوى المتناقضات والأضداد ) لا إلى الوحدة

(١) « الخبز والحرية » ، خطبة ألقاها كاسى فى ١٠ مايو عام ١٩٥٣ فى سانت اتين ، ونشرت فى الجزء الثانى من « مشكلات معاصرة » .

(٢) « مشكلات معاصرة » ، الجزء الثانى ، ص ٢٦٣ .

(التي تحقق قبل كل شيء الانسجام بين الأضداد) (١). فالحق أن الارتباط وثيق بين العدالة والحرية والتضامن بينهما مكفول ، بشرط أن ننظر إليهما نظرة معتدلة . فالحرية المطلقة تؤدي إلى الظلم ، والعدالة المطلقة تخنق كل حرية . وكلاهما ينتهى بالدوليس أو بالجنون ، وفي الحالين بالحرمة والقتل .

قلنا إن التمرد على الظلم والطغيان هو في صميمه تمرد على المحال في صورته التاريخية . وعلى الإنسان تقع أمانة هذا التمرد الذي ينبغي أن يتمثل فيه بسيزيف أو بالدكتور ريو ، أضفى أن يبقى في تمردِه وفيًا للمحال ، راعياً بالحدود التي رسمها لنفسه . مثل هذا التمرد المعتدل لا مجال له إلا في النسبي والممكن والواقعي المعين . فإذا تجاوز هذه الحدود لم يعد تمرداً من أجل الحياة ، بل جموحاً لا يخلم إلا الموت .

ووجب إذن على الإنسان أن يطابق بين التمرد وبين الحد والمقياس ، وواجب على التمرد المعتدل المحدود أن يكفكف من غلواء الثورات التاريخية التي أفلت طموحها من كل حد وأن يعيدها من جديد إلى منبع التمرد الحيّ الخلاقي (٢) . بذلك يوضع

#### (١) المرجع السابق .

(٢) لم توضع الحدود إلا لتبين للإنسان أنها إنما وجدت لكي لا يتخطاها . ولقد كان الفكر اليوناني ، كما أشرنا من قبل ، في صميمه فكر الحد ، لا يبيّن يعلم الإنسان أنه ليس لها ولا حيزاً ، بل في منزلة الوسط بينهما ، وأنه كلما تجاوز هذا الحد تردّى في هاوية المأساة . وموضوع الحد في ذاته يحتاج إلى بحث طويل ، نرجو أن يتاح لنا تناوله في المستقبل . ويمكن أن نشير هنا إلى مرحلة هامة من مراحل التفكير الحدّي في العصر الحديث ، ولنفي بها فلسفة كانت . فهو في كتابه الرئيسي (الذي يعد في الوقت نفسه الكتاب الرئيسي في الفلسفة الحديثة كلها) « نقد العقل الخالص » يريد أن يثبت أن هناك حداً مطلقاً تقف عنده المعرفة الإنسانية وملكة التفكير بوجه عام . وليست فلسفته النقدية في الحقيقة إلا تحذيراً للإنسان بما يسميه بتناقض العقل الخالص وتناقضاته التي يقع فيها كلما حاول أن يتجاوز الحدود التي رسمتها له التجربة ، سميّاً وراء « المطلق » ، أو « الخلود » أو « الكل » . إلخ ما يسميه كانت بمشغل العقل الخالص . والواقع أننا نستطيع أن نقارن بين فكرة الحد عند كانت (وهي التي يسميها بالشيء في ذاته أو النومن Noumenon) التي تحد عنه من مطامح المعرفة الحسية وتمتد ذات وظيفة سلبية أوفائية وبهذه فكرة الحد التي تهدف بدورها إلى الحد من مطامح الثورات التاريخية . فعين يقول التمدد لسيده : « إلى هنا ولا تزد! » فهو يريد أن يضع لاضطهاده له حداً يقف عنده . ولكن هذا الحد ليس حداً من حدود المعرفة النظرية ، والمتناقضات التي تكن وراء أسواره ليس لها طابع منطقي . إنها ، إن جاز هذا التعبير ، متناقضات تمزق القلب ، غضبية بدماء البشر . فوضع حد للتمرد معناه في الحقيقة احترام الطبيعة الإنسانية ، وإجلال هذا الشيء المقدس الكامن في أعماق كل إنسان والذي لا يصح أن تلمسه يد . ومعناه كذلك الوفاء للتمرد الأصيل ، والحيلولة بينه وبين الوقوع في مهاوى الثورات (قارن في ذلك كله نقد العقل الخالص ، مقدمة الطبعة الأولى ،

حدّ أخلاق الثورة التاريخية لا يجوز لها أن تتعداه ؛ فهو احترام الإنسان ، واعتبار كرامته ، وفرديته ، وتقدير الطبيعة الإنسانية المشتركة بينه وبين سائر البشر . ويصبح مبدأ التمرد الذى يحترم الحدّ الذى وضع له بما هو تمرد هو المبدأ الذى يمكن أن نغير عنه على النحو التالى : « بدلاً من أن نقتل ونموت لكى نخلق وجوداً ليس هو وجودنا ، ينبغي علينا أن نعيش ونترك غيرنا يعيشون ، لكى نخلق الوجود الذى هو وجودنا »<sup>(١)</sup>.

هذا الفكر الذى يحرر العقل حين يضعه موضع اليقين بحدوده يسميه كاسى فكر الظهيرة . إن مثله الأعلى هو الفكر الدينامى الذى التزم دائماً بتصور الحدّ<sup>(٢)</sup> ، فلم يدفع شيئاً إلى نهايته الأخيرة ، لا القداسة ولا العقل . لقد استطاع أن يحافظ على التوازن بين الظل والنور ويعين مكان الإنسان من الطبيعة والغيب والآلهة . إنه فكر الحد والمقياس . وهو بذلك فكر الوحدة ، الذى لم يعرف شيئاً عن نزعة الشمول التى تهدد اليوم « بقتل أوروبا »<sup>(٣)</sup> . « فكر الظهيرة » اليونانى يقابله « فكر منتصف الليل » الأوروبى الحديث ، الذى يندفع بأقصى سرعته فى غزو الشمول ، وينفلت على الدوام من الحدود ليتوه فى مغامرة اللامحدود . إنه فى جنونه قد غير الحدود والمقاييس الأبدية .

كيف يستطيع التمرد أن يوجد الوحدة ، التى تقوم عليها روح التضامن بين بنى الإنسان ؟ الإجابة المباشرة تقول : عن طريق تأكيد الحدّ . وتأكيد الحدّ هو فى الوقت نفسه تأكيد لكرامة وجمال مشركين بين الناس<sup>(٤)</sup> ، تمكّنان للتمرد أن يخطو إلى الوحدة بغير أن يتنكر للأصل والمنبع .

قلنا إن تأكيد الحد هو فى الوقت نفسه تأكيد لواجب الالتزام به . فالتمرد يقف باسم الكرامة الإنسانية فى وجه كل محاولة لتجاوز هذا الحدّ ، وبالتالي لنفى القيمة الأولى ونعنى بها الطبيعة الإنسانية<sup>(٥)</sup> . أما عن الجمال ، فهو ما لا نجده فى

== ١٢٥٥ ، ٣١١ وكذلك روبرت هابس : ماهية الديالكتيك وأشكاله ، ص ٤٥ - ٤٩ .

(١) المتمرد : ص ٣٠٩ .

(٢) الصيف ٤ ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) المتمرد ٤ ص ٢٣٩ .

(٤) الصيف ٤ الموضع السابق .

(٥) المتمرد ٤ ص ٣٠٨ .

« عالم المحاكاة » بل في عالم الخلق الفني وحده . هنالك نجد الفرد في حالته الأصلية ، بما يقتضينا أن نتأوله في هذا القسم من حديثنا بشيء من التفصيل .

### ( هـ ) استطيعا التمرّد :

تستحق استطيعا التمرّد من الباحث أوفر نصيب من العناية والاهتمام . ولا يرجع هذا إلى أنها تعبر عن فلسفة التمرّد في حالتها النقية الأصلية فحسب ، بل لأنها تختلف كذلك عن استطيعا الجمال التي تحدثنا عنها فيما تقدم بعض الاختلاف . نقول ذلك لأنها لا تناقضها تمام المناقضة كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين <sup>(١)</sup> .

ولقد نبه كامي بنفسه إلى المكانة الممتازة التي تحتلها النظرية الاستيعابية ( الجمالية الفنية ) في فكره الفلسفي . فهو يرى أن الفن بدوره حركة ثنى وتنفي ، وترحب وترفض في آن واحد . إن نيتشه يقول في عبارة مشهورة : « ما من فنان يحتمل الواقع » هذا الرأي صحيح . ولكن ينبغي أن نضيف إليه أنه ما من فنان يستطيع أن يستغنى عن الواقع . إن الإبداع الفني نشدان للوحدة ورفض للعالم في وقت واحد . ولكنه يرفض العالم بسبب ما يحس فيه من نقص وباسم ما يكون عليه هذا العالم في بعض الأحيان . ما من فن يمكن أن يوجد على أساس من الرفض الشامل . فالفنان الذي يريد أن يبدع الجمال مضطر إلى أن يرفض الواقع اضطرابه في الوقت نفسه إلى تمجيد بعض جوانب هذا الواقع نفسه . فالفن إذن ينازع في قيمة الواقع أو يلغيه في بعض الأحيان ، ولكنه لا ينسلخ عنه أبداً <sup>(٢)</sup> .

وإذا كان كامي يؤكد أن الإبداع الفني نشدان للوحدة ورفض للعالم في آن واحد ، فهو بهذا التأكيد لا يقتصر على أن يقدم لنا التعريف الملائم للتمرّد وأن يبصرنا ببنائه الديالكتيكي فحسب ، بل إنه يقدم لنا كذلك مفتاح فهم تفكيره الفلسفي على المستوى الجمالي والمستوى التاريخي معاً . ونستطيع إن نقول أن مطلب التمرّد للوحدة هو في الوقت نفسه مطلب جمالي وفني . هذا السعي إلى الوحدة ،

(١) مثل توماس حنا في كتابه القيم فكر ألبير كامي وفنه ؛ شيكاغو ، شركة هنري ريجنيري ،

١٩٥٨ ، ص ١٣٧ - ١٤٤ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣١٣ ، ٣١٩ .

وهذا الرغز للعالم والموافقة عليه في آن واحد يجعلنا نتعرف على طبيعة التمرد والإبداع الفني معاً .

وإذا كان التمرد بدون علاقته بالخال لا معنى له ( فالتمرد دائماً تمرد على الخال كما قلنا ) فإن الإبداع والخلق في العمل الفني ( وهو بحسب ماهيته عمل خال ) هما في الوقت نفسه إبداع وخلق في التمرد . ونستطيع أن نذهب إلى القول بأن الفن يقرب الإنسان من الوعي الناصع بمصيره أكثر مما تصنع الفلسفة : « إنني أطلب العمل الفني الخال بما أطلب به الفكر : التمرد ، والحرية ، والتنوع »<sup>(١)</sup> . كان كل هم الإنسان في تجربة الخال منصباً على وصف العالم بكل ما فيه من تنوع الألوان والأصوات والمشاعر ، دون أن يضيف إليها شيئاً من عنده : « الوصف : ذلك هو آخر ما يطمح إليه الفكر الخال »<sup>(٢)</sup> . وفي هذا الوصف الظاهري المحض ، وفي غمرة اللحظة المباشرة التي يتم فيها هذا الخلق الخال لا يوجد ثمة حد فاصل بين المظهر والوجود . هذه النظرة الجمالية ( الاستطيقا ) في مرحلة الخال كانت ملائمة لخلق الكم الفردية المتعلقة بالأنما وحدها والتي كان شعارها يقول : « عش كما لو . . . » ولكن التجربة حين اتسعت أبعادها بالتمرد اتسع معها المنهج وتغيرت معها الألفاظ ، دون أن يؤدي ذلك إلى التعارض الصريح بين تفكير التمرد وبين تفكير الخال في إجماله . فالعالم لم يعد غريباً لا سبيل إلى تغييره ( على الأقل من الناحية التاريخية لا الطبيعية ) ولكنه أصبح قابلاً للتغيير ، لا بل لإعادة خلقه من جديد . والتمرد طاقة خلاقة تعيد خلق العالم في كل لحظة من جديده كما تبدع قديماً جديداً على الدوام ، وليست كالأعمال مجرد تكرار عقيم لا نهاية له ولا أمل في الخلاص منه . وفي مرحلتها الخال والتمرد يبقى مطلب الإنسان للوحدة في أساسه على ما هو عليه ، ولكنه لا يطلبها الآن لكي يعاند محالية العالم ويستنفد جهده في التحدّي وحده ، بل لكي يشكل هذا العالم من جديد على صورة القيمة التي اكتسبها عن طريق التمرد . ويبقى الدافع إلى طلب الوحدة في الحالين واحداً لا يتغير ، ونعني به المحافظة على كرامة الإنسان والإبقاء على « عزته الميتافيزيقية » . وليس الفن

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٥٨ - ١٥٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢١ .

إلا الشهادة التي تنطق بهذه الكرامة والعزة الإنسانية، اللتين تنكشفان في التمرد على المصير المحال وفي الإصرار على مواصلة الجهد العقيم .

إن وصف كأي للإنسان وصعبه الدائب إلى الوحدة وراء التعدد ، والحقيقة وراء المظهر ، وحديثه عن العالم بما فيه من شقاق وخرابة وانفصال لم يتغير في جوهره في « استطبيقا » التمرد عنه في استطبيقا المحال . ولعل الفارق الأساسي بين المرحلتين الفكريتين المتلازمتين هو في أن الإنسان في تجربة المحال لم يكن مطالباً بأن يخلق عالماً موحداً خلقاً جديداً على أساس قيم جديدة ، فلقد كان الإنسان محكوماً عليه بأن يموت مع متناقضاته ، مع حقيقته الوحيدة ( المحال ) بعد أن يصل إلى الوعي الناصع بمصيره . أما في التمرد فالإنسان مطالب — على الرغم من الموت — بأن يبدع قيمة تمكنه من أن يشكل العالم من جديد .

وهذا التوسع في مجال الفكر على أساس التوسع في القدرات المبدعة الخلاقة عند الإنسان يرجع في حقيقته إلى القيمة الأساسية التي يؤكد بها التمرد وهي التضامن . ففي التضامن يتوحد البشر في كفاحهم المشترك ضد إهدار كرامة الإنسان على يد الإنسان ، وضد الموت المصنوع أو القتل في العصر الحديث . وهذه الحركة الصاعدة من « الأنا » إلى « نحن » ، ومن الفردية إلى التضامن بين أفراد وحيدين هي التي تميز هذا التوسع في المجال الفكري .

بهذا تكون « الاستطبيقا » جزءاً متكاملًا من فلسفة التمرد ، تحاول هذه الفلسفة أن تصل عن طريقه إلى التركيب Synthèse المبدع الخلاق . ولكن هذا التركيب الخلاق لا وجود له في الفن ولا في فعل التمرد إلا حيث يكون الطرفان المتباعدان من رفض وموافقة ، ومن لا ونعم على أشد ما يكونان من توتر . وإذا صح أن كل فن يستحق هذا الاسم ينطوي على التمرد ، فن الصواب أيضاً أن يقال إن نفي الفنان للواقع ينطوي على نفس التأكيد الذي ينطوي عليه التمرد التلقائي الذي يعلنه المضطهد في وجه مضطهده (٢) . ونحن نلمس في فن القرن العشرين نفس الجحود الذي لمسناه في ثورة القرن العشرين لديالكتيك التمرد ، فكلاهما يشترك في نفس التناقض ،

(١) أسطورة سيزيف ٤ ص ١٥٦ .

(٢) التمرد ٤ ص ١٩ - ٢١٨ .

بحيث نجد اتجاهين رئيسيين في الفن ؛ فلما نرى الواقع نقياً مطلقاً يؤدي إلى تشويهه ( كما في النزعة الشكلية الخالصة ) وإما تأكيده تأكيداً مطلقاً نتيجة التسليم به على ما هو عليه ( كما في النزعة الواقعية المتطرفة ) .

إن الإبداع الفني الذي يعبر عن التمرد في حائته النقية الأصيلة هو رحده الذي يستطيع أن يوصلنا إلى التوازن والانسجام الضروريين لتحقيق الوحدة التركيبية الخلاقة . في هذه الوحدة الخلاقة يستطيع عندئذ الفن والمجتمع ؛ والخلق والثورة أن تجد طريقها إلى منبع التمرد حيث يتلازم النقي والتأكيد ، والفرد والتاريخ ، والخاص والعام في توتر ديبالكتيكي حاد تتعادل فيه الكفتان . عندئذ نستطيع أن نقدر كلمة نيتشه التي تنبأ فيها بعصر يسود فيه الفنان المبدع بدلاً من القاضي والجلاّد (١) .

نستطيع أن نجمل الفصل السابق في الملاحظات التالية :

أولاً : يبدأ الفكر عند كامي من التناقض أو الفضيحة Scandale ، سواء في ذلك الفكر عند إنسان الحال أو عند الإنسان المتمرد . فالتناقض الذي حرّك التفكير عند إنسان الحال هو الانتحار ، والذي حرّك المتمرد هو القتل الذي تبرره الحجج الأيديولوجية والمذاهب الفلسفية . هذا الموت الذي يفتعله البشر ، وعذاب الأبرياء والأطفال ، يمثلان عنده المتناقضات أو الفضائح التي تدفعه إلى التمرد .

ثانياً : لا سبيل إلى فهم التمرد إلا من حيث علاقته بالحال الذي يفترض التمرد وجوده . فالتمرد بما هو تمرد هو في الحقيقة تمرد على الحال ، كما أن الحال من حيث هو محال لا وجود له إلا إذا وجد التمرد عليه . إن التمرد ينشأ عن الإحساس بالجنون أمام قدر ظالم ولا سبيل إلى فهمه (٢) .

ثالثاً : التمرد حركة موجهة ضد إنسان ما ومعه تنطوي على اللا والنعم ، والرفض والمرافقة في وقت واحد . في هذا التعارض الديالكتيكي نكتشف جذوره العميقة في أرض الحال . ولقد استطاع هذا الحال أن يحدد لنا طبيعة هذين الطرفين المتصارعين من نعم ولا من تأكيد ونفي تحديداً واضحاً مستمداً من بنائه هو نفسه . وعلى هدى من تعاليم الحال استطعنا أن نبين طبيعة التمرد الحقيقي الرقي لأصله ومنبعه ، فكان

( ١ ) المتمرد ٤ ص ٣٣٧ .

( ٢ ) المتمرد ٤ ص ٢١ .



التمرد حركة من أجل الإنسان والأرض ، أعنى من أجل المحدود والنسبي ، اللذين رُصِّحَ الحال من قبل حدودهما وإمكاناتهما . والتمرد في الوقت نفسه حركة ضد كل من يطلبون المطلق ، أعنى ضد كل من يتجاوز حدود الحال .

رابعاً : لم يبق للإنسان ، بعد أن سُلِّبَ المطلق ، من واجب إلا أن يحاول على الدوام أن يتمرد ذلك التمرد النسبي المحدود الذي ينبئ أن لا يكف عن خلقه في كل لحظة من لحظات حياته خلقاً جديداً . هذا التمرد وحده هو الذي يتيح للإنسان أن يحيا في البعد التاريخي الملائم له ، وهو الذي يستطيع أن يحميه من الانحراف عن التمرد الحق إلى العدمية التي تردت فيها الثورات التاريخية وذلك بتأكيده لطبيعة إنسانية يشترك فيها بنو الإنسان على السواء . أما ما هي هذه الطبيعة الإنسانية فذلك ما سوف نتناوله بالبحث في الفصل القادم .

خامساً : في الخلق الفني وحده نستطيع أن نجد أصل التمرد ومنبعه النقي الحق . ولا وجود للمتعالى ( الترانسندنس ) الحى الذى يعدُّنا بالجمال إن كان له وجود على الإطلاق إلا في الفن<sup>(١)</sup> . وما من شيء سوى العمل الفني يستطيع أن « يرفع » الزمان . فهو وحده الذى يستطيع أن ينقل المتعة الفانية بطبعها من جيل إلى جيل ، فيضئ طابع الدوام على ما من شأنه أن يعبر ويزول ، وأن يهب الفنان نفسه ذلك « الخلود الزائل » ، وهو الخلود الوحيد الممكن في هذا العالم الفانى . ويظل الفن ، على الرغم من هذا التعالى الظاهري ، هو المجال الوحيد الذى يستطيع التمرد فيه أن يحرز الانتصار الكامل . الفن وحده هو الذى يستطيع أن يجعلنا نعيش هذه « الأبدية الزائلة » ، هذه اللحظة التي تلتقي فيها أبعاد الزمن الثلاثة في حضور نادر فريد وسعيد .

## الفصل الرابع

### التضامن

« اخترت العدالة لكي أظل وفياً للأرض . ما زلت أؤمن بأن هذا العالم ليس له معنى يملو عليه . ولكنني أعلم أن هناك شيئاً فيه ذا معنى ، وذلك هو الإنسان ، لأنه هو الكائن الوحيد الذي يطالب به »  
 كامى : « رسائل إلى صديق ألفتى ، ص ٧٨ . »

- ( أ ) الطبيعة الإنسانية . ( ب ) التضامن .  
 ( ج ) الديالوج والمونولوج . ( د ) عبارة كامى وعبارة ديكارت .

### (١) الطبيعة الإنسانية :

بالمقارنة بين « ملاحظة عن التمرد »<sup>(١)</sup> ، وهو مقال نشره كامى فى عام ١٩٤٥ ، وبين « المتمرد » نستطيع أن نبين تغييراً فى نص عبارة واحدة يكشف لنا عن ماهية الطبيعة الإنسانية . لقد بقى النص والموضوع فى الحالىن على ما هو عليه ، باستثناء هذه العبارة الرجيدة التى غيرها كامى تغييراً اختاف معه رأيه فى الحالىن اختلافاً كبيراً ، حتى نستطيع أن نلمح التناقض الصريح بينهما :

وفرد قبل أن نعرض لهذا التغيير الأساسى الذى سنحاول أن نبرز دلالاته على تفكير كامى كله ، أن نشير إلى الموضوع الرئيسى فى التمرد . فالتمرد كما قدمنا هو الحركة الواعية التى يطلب بها الإنسان الوضوح والوحدة فى عالم تسوده ظروف حياة ظالمة غير مفهومة . وإذا كان الفعل الأصل للتمرد يريد أن يضع حداً لسيطرة السيد على العبد ، فهو بهذا التحديد نفسه يؤكد قيمة معينة . وهذه القيمة التى نستطيع

(١) ملاحظة عن التمرد ؛ مقال نشره كامى ضمن طائفة من الدراسات تحت عنوان « الوجود » أشرف عليها أستاذه جان جرنيزيه وظهرت فى مجموعة « الميتافيزيقا » عام ١٩٤٥ التى نشرها دار النشر المشهورة جاليمار . وقد أعاد كامى نشر هذا المقال فى كتابه المتمرد ( من ص ٢٥ إلى ص ٤٢ ) لم يكد يغير فيه سوى هذه العبارة التى سترد فيما بعد .

أن نجد لها في أنفسنا ، في قلب تجربتنا الإنسانية وفي صميم فكرة التمرّد نفسها ، هي التي يحاول كامي أن يطبعها بطابع اليقين الذي تتصف به البديهة الأولى<sup>(١)</sup> . هذه القيمة التي نتحدث عنها هي التي تنتزع الفرد من وحدته وانفراده ، فهي إذن قيمة جمعية لا قيمة فردية . والدليل على هذا يكمن في الحقيقة التي تقول إن الفرد لا يتردد في التضحية بحياته في سبيل تأكيد هذه القيمة والدفاع عنها . واستعداد الفرد لفدائها بحياته إذا دعت الضرورة إلى ذلك يدل على أنه يرفع من شأن هذه القيمة بحيث يضعها فوق وجوده الذاتي ، وبحيث تتجاوز قدره وتعلو على مصيره<sup>(٢)</sup> . ولو كانت هذه القيمة ذات طبيعة فردية لما استطاعت أن تنتزعنا من دائرة المحال ، الذي كان ينطوي هو أيضاً على قيمة فردية . ( لتذكر هنا أن المحال قد نشأ من شقاق لا سبيل إلى تهديمه بين الإنسان من ناحية وبين العالم المحيط به من ناحية أخرى ، بين سعيه إلى النظام والوحدة وبين الاضطراب والغربة والظلام من حوله ، أعنى أنه نشأ عن أزمة فردية خالصة ) .

هنا لا بد لنا من أن نسأل سؤالاً آخر يرتبط بالمشكلة السابقة : هل في إمكان الإنسان أن يؤمن بمثل هذه القيمة التي تؤلف بين « الأنا » و « نحن » في وحدة واحدة ، وتتزعنى من ذاتي المغلق لتجمع بيني وبين الآخرين ، والتي تجعلني لا أتردد إذا اقتضت الأحوال أن أضحي بحياتي في سبيلها لكي أثبت وجودها لدى جميع الناس ، أقول هل في مقدور أحد أن يؤمن بمثل هذه القيمة بغير أن يفترض الإيمان بوجود العلو أو المتعالى \* ( ترانسندنس ) المتعلق بها ؟

( ١ ) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثاني ، ص ٨١ - ٨٠ ( ٣ ) .

( ٢ ) المترو ٤ ص ٢٨ .

\* العلو أو المتعالى : ترجمة عاجزة لكلمة transcendence ( ترانسندنس ) في اللغات الأجنبية . وهي مشتقة من الفعل اللاتيني scendere أى يصعد أو يعلو ، والمقطع المقدم trans أى ما وراء أو ما بعد . فالعلو بحسب مفهومه القوي إذن تجاوز أو ارتفاع إلى . . . وما بعد « إلى » هو الذي يفرق في الواقع بين المذاهب الدينية والفلسفية المختلفة .

والعلو صفة لما هو عال أو متعال ، أو هو وجود الحقيقة المتعالية نفسها . ويطلق العلو بالمعنى الأخير على مذهب ديني لا يعتبر الله مبدأ حيامد الكون بالحياة ، بل يعتبر أن الله بالنسبة للمخلوقات كالمخترع بالنسبة للآلة ، والأمير للعبة ، بل والأب لأبنائه ، على حد تعبير ليوينس المشهور . ( المونادولوجيا ، ٨٤ ) . وقد يطلق على المذهب الذي يرى أصحابه أن وراء الظواهر المحسوسة ماهيات ثابتة أو أشياء ذاتها لا تكون تلك الظواهر المحسوسة إلا مظهرها . وقد تطلق أخيراً على المذهب الذي يرى هنا كعلاقات ثابتة تتحكم في الوقائع ولا يتوقف وجودها على هذه الوقائع نفسها . =

بهذا السؤال نصل إلى التغيير الذى أشرنا إليه فى نص إحدى العبارات الواردة فى « المتمرد » عما كانت عليه قبل ذلك ببضع سنوات فى المقال السالف الذكر ، كما يتضح لنا موقف كاسى من المتعالى ورفضه له رفضاً حاسماً صريحاً : لقد استطاع فى ذلك المقال أن يقول إن القيمة المتعالية أو المتعالى ( الترانسندنس ) الذى أوجده التمرّد ليس متعالياً عمودياً بل هو متعال أفقى . أى أنه يريد بعبارة أخرى أن يقول إن

صورياً قيلت كلمة الملو على الفعل الذى تقوم به الذات المفردة حين تتأمل فى وجودها أو حين تشر بالهم أو القلق أمام هذا الوجود لتصل بوجود آخر غير وجودها ، وقوة متفوقة تملو عليها . ومن ثم كان المتعالى أو المتعالى هو الموجود الذى يتجه نحوه فعل الملو ، أو الموجود الذى نريد أن يتجه إليه هذا الفعل ، أو الذى نحس به فى موقف معينة من حياتنا إحساساً ملماً دون أن يكون فى معنا الوصول إليه أو تحديد طبيعته تحديداً موضوعياً ( حل نحو ما نرى فى فلسفة هاسنر ) .

والحق أن كلمة « الترانسندنس » من أصعب الكلمات على الترجمة إلى العربية . ونحن حين نصلها بالملو أو المتعالى إنما نعبر بذلك عن معنى واحد من معانيها التى تختلف باختلاف المجال الذى نستخدما فيه ، وباختلاف الملعب الفلسفى الذى ترد فيه . فكلمة « ترانسندنت *transcendent* » عند كائيت مثلا قد تدل على الموجودات أو الحقائق العالية التى يطمح العقل الخالص - متخطياً بذلك كل حدود - إلى إدراكها فيقع فى متناقضات وأوهام لا آخر لها . وتقابلها المبادئ الباطنة التى تنبئ بكليتها داخل حدود كل تجربة ممكنة ( نقد العقد الخالص ، ٢٩٦ ، ٣٥٢ ب ) أما الترانسندنتال *transcendental* فهو عند كانت أيضاً ما يقابل التجريبي أو هو المبدأ الشارط - إن صح هذا التعبير - أو الشرط للقول لما هو تجريبي والأساس الأول الذى لا يمكن بغيره أن تقوم التجربة على الإطلاق .

أما عند هاسنر فالملو هو الفعل الذى يقصد به الوعى إلى الموضوع ، بحيث يصبح الوعى وياً بشئ أو موضوع ما . ومع هذا فالكلمة عند كانت وهسرل وعند غيرهما ابتداء من أفولطين حتى اليوم أعقد بكثير جداً من أن نستطيع تناوّلها بالتفصيل فى هذا المجال .

وحيثما حل كل حال أن تبين هنا أننا نستخدم كلمة الملو أو المتعالى قبل كل شيء بملئى الذى أراده باسكال ( فى إنابة المخطئ ، طبعة بروشفيج ، ص ١٩٩ ، وكذلك فى مواضع متعددة من « الأفكار » ) فالملو عنده - كما تدل على ذلك كلمته المشهورة : « تعلموا أن الإنسان يملو على الإنسان حلواً غير متناه - ارتفاع فوق مستوى أو حد معلوم ، وهذا الارتفاع من التفرق والعلو بحيث لا يقف عند السماء ، ولا يوجد ثمة ما يشبهه أو يرضيه ، لا فوق السماء ، ولا عند الملائكة ، ولا عند الكائنات التى تريد عليها فى الكمال . » والحق أن مشكلة الترانسندنس فى رأينا من أهم المشكلات الفلسفية إن لم تكن هى نفسها حقيقة الفلسفة والتفلسف جميعاً . هى أخطر المشكلات الفلسفية ، وأهمها ، وأصعبها بوجود الإنسان ، بل هى مشكلة المشاكل جميعاً ، وكيف لا والملو فى جوهره علو فوق كل شيء على الإطلاق ، بل حلواً على الملو ونفسه ! ولكن إلى أين ؟ وكيف ؟ وما الغاية منه إن كانت هناك غاية ؟

هذا ما نرجو أن يبيته فى بحث منفصل عن الحقيقة المتعالية من أفولطين إلى هيدجر ، نرجو أن نوفق إلى إصداره عما قريب .

يريد التمرد أن يؤكد وجودها والتي يقوم عليها فعل التمرد نفسه لا يصح أن نتصورها تصوراً استاتيكيّاً جامداً، ولا أن نتخيلها كما لو كانت « معطى » نصل إليه مرة واحدة وإلى الأبد ، بل ينبغي أن نتذكر دائماً أن المتمرد لا ينفك يؤكدّها ويدافع عنها في كل لحظة من لحظات وجوده ، أى أنه لا يكف عن خلقها خلقاً متصلاً لا ينقطع<sup>(١)</sup>.

هل تسرع كأمي في مقاله ذاك فكتب كلمة « المتعالي » أو « الترانسندنس » بغير وعي منه ، أم تراه أحسن إحساساً واضحاً بالحاجة وبالضرورة إلى افتراض وجود هذا المتعالي ؟ ذلك أنه إذا صحّ أن الإنسان لا يستطيع ، في لحظات ومواقف معينة من حياته على الأقل ، أن يمنع نفسه عن التمرد ، فمن الصحيح كذلك أنه لن يستطيع أن يحكم مقدماً إذا كان تمردّه سيكون له أية معنى ، طالما أنه لم يعطه مثل هذا المعنى من قبل . فالرأى إذن أن التمرد الذى لا يرتبط بمعنى عال ولا « بترانسندنس » لن يزيد عن أن يكون مجرد ثورة عاطفية ، أو دافع أعمى ، أو حماس فى فراغ ، لا يشك أحد فى أنه جذير حقاً بالإعجاب ، ولكن لا يشك أحد أيضاً فى أنه مجرد عن كل معنى ، خال من كل اتجاه. وجه الخطر فى مثل هذا التمرد أنه يمكن أن ينحرف ويتردى فى متناقضات الثورات التاريخية . قد تكون مثل هذه الخواطر قد وردت على ذهن كأمي وقد لا تكون قد خطرت له على بال . المهم أنه حين أعاد كتابة النص أراد أن يتجنب كلمة « الترانسندنس » بأية ثمن . وما هو الآن يحاول بتعديله لهذه العبارة الفريدة أن يطبع تلك القيمة التى يريد التمرد أن يؤكدّها ويدافع عنها وأن يخلع عليها ثوب الموضوعية وذلك بإضافته عليها طابع النسبية والحدودية . هذه العبارة التى ذكرناها من قبل لا نجد لها أثراً فى كتاب المتمرد . إننا نقرأ فى مكانها قوله : « هذه القيمة السابقة على كل فعل ، لا سبيل إلى التوفيق بينها وبين الفلسفات التاريخية المحضة التى تكتسب القيمة فيها (إن كان هناك ثمت سبيل لاكتسابها) بعد أن ينتهى الفعل .

إن تحليل التمرد يحمل على الأقل على الظن بأن هناك طبيعة إنسانية ، على نحو ما ذهب إليه اليونان وبخلاف ما يسلم به التفكير المعاصر<sup>(٢)</sup> .

(١) المتمرد ٤ ص ٣٥٣ .

(٢) المتمرد ٤ ص ٢٨ .

ولإذن فنحن نجد في مكان كلمة الترانسندنس،<sup>(١)</sup> التي نقابلها أكثر من مرة في مقاله « ملاحظات عن الفرد » والتي تختفي في نفس الموضع من النص الذي نقله بجدافيره (فما عدا تلك العبارة) في كتابه « المتمرّد » ، أقول نجد كلمة أخرى هي « الطبيعة الإنسانية » التي قرر كامي أن يستخدمها ليتجنب كلمة الترانسندنس التي تضعه أمام مشكلات عديدة . ولكن حلف الكلمة لا يعنى حلف المشكلة ، على نحو ما سنرى فيما بعد .

إن الطبيعة الإنسانية التي نتحدث عنها هي تلك القيمة التي تسبق كل فعل وتقدم بذلك السبب المبرر له ، والمعنى الذي يهدف إلى تحقيقه . هذه القيمة التي يضحى الإنسان بحياته لكي يقيم الدليل على وجودها — كما فعل كاليبايف ورفاقه — لا بد أن تكون قيمته تتجاوز وجوده كفرد تاريخي . ولما كان المتمرّد بطبيعته لا يريد أن يؤكد وجود هذه القيمة في ذاته فحسب بل يريد أن يؤكد وجودها عن وجودها عند بئى الإنسان جميعاً ، كانت هذه القيمة بالضرورة قيمة ترانسندنتالية متعالية . فلو لم يكن الأمر كذلك ما استطاع المتمرّد أن يضع نفسه فوق هذا العالم حين يضع هذه القيمة فوق ذاته ، كما فعل « القنلة الأبرياء » ، كاليبايف وأصدقائه وهم على أعتاب المشائق<sup>(٢)</sup> .

هل يجرّ هذا التغيير في النص وراءه تغييراً في الموضوع ؟ أليست هذه الطبيعة الإنسانية قيمة يضعها الإنسان فوق ذاته ، ويقف منها موقف الخضوع ويصل إلى حريته الحقيقية عن طريق هذا الخضوع نفسه لها<sup>(٣)</sup> ؟ ألا تدلّ هذه الطبيعة المشتركة بين الناس جميعاً على أن هناك معنى سامياً يعلو فوق الإنسان ويستطيع عن طريقه أن يتجاوز ذاته إلى الآخرين ويحقق ما يسميه المحادّون « بالوجود — مع — الغير ؟ » . وإذا صحّ هذا كله ، ألا يعنى ذلك أن كامي يقفز القفزة التي حرّمها الإنسان على نفسه في تجربة المحال وأصرّ على أن يتلافها بكل ثمن ؟ وهل يتناقض كامي مع نفسه باعترافه بالقيمة العالية التي سمّاها الطبيعة الإنسانية ؟

الواقع أن كامي يشعر بضرورة افتراض وجود قيمة عالية ، ولكنه لا يزال يتمسك بموقف النفي لكل متعال ولكل مطلق . يتضح ذلك حين يقول في خلال

(١) موريس جان لوفير ؛ حالاً فكر ، مقال في كتاب « تكريم ذكرى كامي » ، ص ٩٥ - ٩٦ .

(٢) المتمرّد ؛ ص ٢١٦ .

(٣) المتمرّد ؛ ص ٢٨ ، ص ٢٣١ .

مناقشاته للثورات التاريخية إن القرنين التاسع عشر والعشرين قد حاولا في صميم اتجاهاتهما أن يعيشا بغير ترانسندنس<sup>(١)</sup> . أو حين يتصدى للدحض الشيوعية ويبين كيف انحرفت عن التمرّد الأصيل فيرجع ذلك إلى حد ما إلى أنها قد جرّدت القيم الثابتة والمبادئ العالية من معناها : « بمجرد أن توضع المبادئ الخالدة مع الفضيلة الشكلية ( عند اليقظة أو الجمهوريين الأحرار في الثورة الفرنسية ) موضع الشك ويحطّ من شأن كل القيم الممكنة ، يندفع العقل في حركته فلا يقيم لشيء وزناً اللهم إلا لما يصيبه من نجاح . إن إرادته تتجه الآن إلى السيادة والتحكم ، وذلك حين ينشئ كل ما كان موجوداً ويؤكد كل ما سوف يوجد في المستقبل »<sup>(٢)</sup> . عندئذ يعطى كل ما كان لله لقيصر . ولكن الله وقيصر كلاهما موجود مطلق ، فلا بد أن يقاومهما كأي باسم التمرّد ، على نحو ما قاوم كل مطلق ورفض كل نزعة مطلقة . لقد عرضنا في الفصل السابق لموقف كاي من المطلق . أما مشكلة القيمة فنستطيع الآن أن نحددها على النحو التالي . فلما أن تتقدّم القيمة على التمرّد — وبذلك تعلو عليها علو ترانسندنس — ولما أن يخلق التمرّد القيمة . والواقع أن في نصوص كاي من الأسانيد ما يؤيد الرأيين معاً . ونستطيع فيما يتعلق بالقسم الأول من المشكلة أن نقول إن رفض المتعالى هذا الرفض الذى يصرّ عليه كاي بكل قوة ، هو في الواقع هروب منه وتأكيده له وبغير وعى منه<sup>(٣)</sup> . بل لأننا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا إذا قلنا إن مأساة الوجود الإنسانى بوجه عام إنما تكمن عنده في غياب المتعالى من أفق هذا الوجود . ورفضه له يزيد من حدة المأساة ولا يخفف منها . وربما استطعنا أن نفسّر موقفه — ولا نقول نبره — إذا تذكرنا أنه لا يفهم تحت كلمة المتعالى والمطلق ما يتجاوز وجود الإنسان فحسب بل ما يتسلط فوق هذا الوجود ، وكأنه قوة غاشمة تحدّ من حريته وقد تلغىها إلغاء . وفي هذا الموقف كما قدمنا من قبل خلط بين مجالى الفلسفة والسياسة يصل إلى حدّ الخوف من المتعالى خوفاً من دكتاتورية بوليسية<sup>(٤)</sup> . وأما فيما يتصل بالقسم الثانى من المشكلة فإن السؤال عند

(١) التمرّد ٤ ص ١٨٠ .

(٢) التمرّد ٤ ص ١٦٧ .

(٣) التمرّد ٤ ص ٢٠٧ ، ٢١٠ .

(٤) راجع في ذلك ص ١٤٥ من هذا الكتاب .

كأى — كما تعبر عنه شخصيتنا تارو والدكتور ريو فى رواية الرباء — هو هل يستطيع الإنسان وحده وبغير أن يلجأ إلى وجود أبدى خالداً أن يخلق قيمة الخاصة به <sup>(١)</sup>. هذه القيم لا يمكن أن تكون فى رأيه قيماً مطلقة ولا مجردة ، بل لابد أن تحتفظ بطابع النسبية ، والواقعية . فالقيمة هنا ليست قيمة عمودية ولا هى قيمة أفقية متعالية ( إن صح ) لنا أن نستخدم هذه التشبيهات الرياضية فى مجال القيم ؛ أعنى أنها ليست قيمة معلقة فوق رأس الإنسان وكأنها قدر قاس ، ولا هى قيمة ينتظر أن تتحقق فى مستقبل الأيام ، وكأنها حلم غامض . فأما القيمة الأولى فكأى مضطر إلى رفضها لكى يكون منطقياً مع نفسه . وأما القيمة الثانية فلا يمكن إلا أن تكون متناقضة مع نفسها ، لأنها ما بقيت خالية من الشكل فلن تستطيع أن تحدد لنا فعلاً من الأفعال ، ولا أن تعطينا مبدأ نختار على أساسه <sup>(٢)</sup> . إن كلمة القيمة التى يستخدمها كأى هنا لا تعنى إلا الحياة نفسها فى امتلائها الحصب الماشر ، هذه الحياة التى هى الشيء الوحيد الذى يمتلكه إنسان المحال والذى لا يكف المتمرد عن تأكيده والدفاع عنه وبذلك حياته فى سبيله إذا اقتضت الضرورة ذلك . لعل القتل الأبرياء ، كاليابيف وأصدقائه من شعراء الجريمة ، الذين يعكسون أصنى صورة للمتمرد ، هم خير مثل على ما نقول . لأنهم وإن لم يسلموا من الانحراف عن التمرّد الحق ، قد تعذبوا من متناقضات التمرّد أقسى عذاب وأعظم . وإذا كانت القيمة التى أرادوا أن يؤكدوها ويدافعوا عنها قد علت فوق أشخاصهم المحدودين ، فإنها لم تعل فوق الحياة والتاريخ <sup>(٣)</sup> . كان احترامهم للحياة فوق كل شيء . لم يلمسوا حياة غيرهم قبل أن يحاسبوا ضميرهم أقسى حساب . واحترام الحياة هو الذى جعل كاليابيف يتردد فى اللقاء قبلته على الأمير الروسى الأكبر سيرجى حين لاحظ وجود أطفال فى عربته . إنه فى مسرحية « العادلون » يقول لستيبان : « ... إننى أحب الحياة . لقد انضمت إلى الثورة لأننى أحب الحياة » . ولكن ستيبان ، مثال الأيديولوجى الذى يضع القيمة المطلقة المجرّدة فوق الحياة ، يجيبه قائلاً : « أما أنا فلا أحب الحياة . بل أحب العدالة ، التى تعلو بكثير فوق الحياة » . ويخاطب

(١) مشكلات ماصرة ، الجزء الأول ، ص ١١١ .

(٢) المتمرد ٤ ص ٢٠٨ .

(٣) المتمرد ٤ ص ٢٦٦ .



كاليافي حبيته دوراً قائلاً : « لابد من أن تقوم الثورة حقاً »<sup>(١)</sup> . ولكنها ينبغي أن تكون ثورة من أجل الحياة ، أفهمين ؟ من أجل أن تفتح للحياة باباً ا ، ويقول لها كذلك في موضع آخر : « إننا نقتل لكي نبني عالماً يخلو من القتل . إننا نأخذ على عاتقنا أن نكون مجرمين لكي يصبح سكان الأرض في النهاية أبرياء »<sup>(٢)</sup> .

كاليافي ورفاقه يمسدون هذا التناقض العجيب لإزاء قيمة الطبيعة الإنسانية ، فهم من ناحية يضعون وجود القيمة فوق وجود الإنسان . وهم من ناحية أخرى يخلقون القيمة ويبرهنون بموتهم على أن التمرد خلّاق للقيم<sup>(٣)</sup> .

هذا التناقض الذي نلمحه في موقفهم لابد لنا من التسليم به ما دمنا نسلّم بأن التمرد في صميم بنائه الجذليّ يحتوي على اللا والنعم في وقت واحد . وليس للتمرد ، كما نعلم ، أن يتخلّى عن أحد طرفي هذا التناقض ، ولا يتخلّى عن سبب وجوده الذي يحمله<sup>(٤)</sup> . وليس هذا التناقض في نهاية الأمر إلا الطريق الوسط العسير ، الذي يشقه التمرد بين التأكيد المطلق والنفي المطلق ، والذي يمكن عليه أن تعاشر المتناقضات وأن يتغلّب عليها<sup>(٥)</sup> .

ما هي إذن هذه الطبيعة الإنسانية التي تعبّر عنها عبارة « أنا أتمرّد فنحن إذن موجودون » والتي وجدنا فيها القيمة الواضحة البديهة الأولى ؟ الجواب بسيط كما أنه مباشر : إنها هي الوعي الذي يظهر بظهور حركة التمرد<sup>(٦)</sup> . إنها المعرفة المفاجئة بأن في الإنسان بما هو إنسان شيئاً يستطيع أن يتوحد وإياه ، ويريد أن يخلق الاحترام له والاعتراف به<sup>(٧)</sup> . وهي بعد هذا كله ذلك الجزء من كيانه الدافئ بالحياة ، الذي ليس له من هدف غير الحياة<sup>(٨)</sup> .

(١) المادلون ، الفصل الأول ، ص ٢٦ .

(٢) المادلون ؟ ص ٤٠ .

(٣) التمرد ؟ ص ٢١٥ .

(٤) التمرد ؟ ص ٣٥٢ .

(٥) التمرد ؟ ص ٣٥٨ .

(٦) التمرد ؟ ص ٢٧ .

(٧) التمرد ؟ ص ٢٦ .

(٨) التمرد ؟ ص ٣٢ .

بالطبيعة الإنسانية يحاول كامي محاولته الأولى للوصول إلى ما وراء المظهر واختراق الدائرة التي لا يكون الوجود نفسه في داخلها إلا مظهرًا . وهنا نجد أن العبارة التي تردد ذكرها فيما تقدم والتي تلخص فكر كامي في مرحلة الحال ونعني بها عبارة « المظهر يصنع الوجود »<sup>(١)</sup> قد تغيرت في هذا الموضوع تغييراً حاسماً . إن دييجو ، الشخصية الرئيسية في مسرحية « الحصار » يريد أن ينقذ سكان المدينة الأسبانية البائسة كاديز ، والدكتور ريو يريد أن يأخذ بيد سكان مدينة أوران ، وكالبايف يطمح إلى إنقاذ الإنسانية بأسرها<sup>(٢)</sup> . إنهم جميعاً يريدون أن يتجاوزوا منطقة المظهر وأن يخرجوا من دائرته لكي يؤكدوا الوجود الذي تعرفوا عليه عن طريق الخطر المشترك في طبيعة واحدة يشترك فيها أبناء الإنسان جميعاً . وإذا كانت هذه الطبيعة الإنسانية تظهر لهم في ظرف محدود ، فليس معنى هذا أنها غير موجودة . بل الأولى أن يقال في هذا الموضوع أن الوجود سابق على المظهر .

وإذن فالطبيعة الإنسانية كائنة في الموقف المشترك الذي يتخلده وجدان جميع الأفراد الذين يواجهون خطراً مشتركاً ويمجدون أنفسهم مطالبين بإزائه بالتصميم على اختيار معين . في هذا التقابل بين الوعي وبين الخطر المحدد ( سواء أكان هو الوباء أو الحرب الذكثاتورية أو تحكم الأيديولوجيات الفكرية ) تتجلى الطبيعة الإنسانية في الوجود المشترك إزاء الخطر المشترك ، أحق في التضامن . فما هي طبيعة هذا التضامن ؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي علينا الآن أن نتولّى الإجابة عليه .

### ( ب ) التضامن :

من الوعي الوحيد الذي يسعى إلى السعادة الأرضية الحسية التي تتمثل في عبارة « عش كما لو . . . » والذي يقف من نفسه ومن العالم موقف الغريب ( نماذج الحال ومرسو قبل صدور حكم الإعدام عليه ) إلى الوعي الوحيد الذي لم يعد يحسّ بالغربة أمام نفسه وإن كان لا يزال مقطوع الصلة بالآخرين ( كاليجولا ، سيزيف ، مارتا ومرسو قبل تنفيذ حكم الإعدام فيه بقليل ) نصل الآن إلى الإنسان الذي يتمّ له الوعي بوجوده ووجود الآخرين عن طريق التضامن . فكيف يتحقق هذا الانتصار

( ١ ) أسطورة سيزيف ؟ ص ١١٠ .

( ٢ ) كالبايف لم يكفه المظهر ، المنرد ؟ ص ٢١٦ .

على الوحدة ؟ سنجيب بقولنا : عن طريق التضامن . ولكن ما هى طبيعة هذا التضامن ؟

إنه ينشأ عن الوعى بالشقاء المشترك ، سواء أصاب مجموعة من الناس أو داهم جميع الناس ، ويظهر إلى الوجود بقدر مواجهتهم لخطر مشترك يهددهم ( سواء أكان هو وباء الطاعون أو كارثة الحرب أو استبداد نظم الحكم والأساطير الأيديولوجية ) . فى الكفاح المشترك ضد الخطر المشترك يتحد الناس ويخاطرون بالتضحية بكل شيء لكى يتقنوا هذا الجزء من كيانهم الذى لا يمكن أن يُردَّ إلى فكرة مجردة<sup>(١)</sup> ، ولو كانت هى فكرة الإنسان ، ويؤكدوا وجود طبيعة إنسانية مشتركة تضع لكل فعل مقياساً وتعين له حداً يقف عنده . وبعبارة أخرى نقول إن الإنسان ينتزع ذاته عن طريق العذاب المشترك من بين جدران وحدته . ويتخطى هذه الذات إلى الآخرين ويرتبط معهم برابط التضامن لكى يدافع عن حقه ، لا بل عن واجبه فى أن يكون سعيداً على هذه الأرض : لقد كسبنا تضامتنا عن طريق العذاب<sup>(٢)</sup> . وبهذا التضامن لم نتخطَ ذاتنا المحدودة فحسب ، بل انتصرنا كذلك على الوحدة<sup>(٣)</sup> ( ولكن بغير أن نحرم الفرد من حقه فى أن يكون وحيداً ، على نحو ما سترى فيما بعد ) .

ربما بدا التضامن من هذا الوصف وكأنه شيء غابر أو عرضى . فرب سائل يسأل : ألا يرتبط التضامن بعذاب مشترك حقاً ولكنه مرهون بزمان ؟ أليس الهدف من ورائه هو الدفاع عن حق الفرد فى أن يكون سعيداً ؟

قد يكون هذا كله صحيحاً . غير أننا لو تذكرنا أن حركة التمرد ، التى تعرفنا عن طريقها على التضامن الذى تنطوى عليه عبارة « نحن نكون » ، هى حركة الحياة نفسها<sup>(٤)</sup> ، وأن التمرد لا يموت إلا بموت آخر لإنسان يعيش على الأرض<sup>(٥)</sup> ، وأن

( ١ ) المتمرد ؛ ص ٣٢ .

( ٢ ) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٤٦ .

( ٣ ) رسائل إلى صديق ألمانى ، ص ٦٧ ، ومشكلات معاصرة ، الجزء الثانى ص ١١٩ .

( ٤ ) المتمرد ؛ ص ٣٧٦ .

( ٥ ) المتمرد ؛ ص ٣٧٤ .

هناك وحدة « هوية » بين الإنسان والإنسان قائمة على الطبيعة البشرية المشتركة <sup>(١)</sup> ، وأن عبارة « أنا أتمرد » ، فنحن إذن موجودون « تؤكد لها عبارة أخرى لا تتفصل عنها وهي « إذا لم يكن لنا وجود » ، فليس لي أنا أيضاً من وجود » . — إذا تذكرنا هذا كله لم نجد تناقضاً بين سعادة فرد واحد وبين سعادة الجميع ، إذ أنهما يقومان معاً على أساس واحد . وهو تساوى الناس أجمعين <sup>(٢)</sup> ، كما يقومان على وجود « شيء ما » لا أستطيع أن أحطمه بدون أن أحطم نفسي معه . وليس له من هدف آخر سوى الحياة أو الوجود نفسه <sup>(٣)</sup> .

قلنا إن التضامن ينشأ بين أناس نزلت بهم كارثة شقاء واحد . إنه هو رباط القرابة الذى يوحد الضحايا تجاه الجلاد؛ ويجمع المضطهدين تحت سوط المستبد . ورواية « الوباء » — أو الطاعون كما تسميها الترجمات العربية المختلفة — تصور هذه الوحدة الجماعية التى تتمثل فى عبارة « نحن نكون » ، التى تؤلف بين سكان « أوران » ، المدينة الجزائرية البائسة التى دهمها الوباء : « من هذه اللحظة أصبح الوباء أمراً يهمنى جميعاً » <sup>(٤)</sup> . هكذا يقول الطبيب برنار « ريو » مؤرخ <sup>(٥)</sup> الوباء وراويته . إنه واحد من أولئك الذين يقفون إلى جانب المضطهدين فى هذه اللحظة وفى هذا المكان . إن أهم شيء بالنسبة إليه أن يكون أميناً ، أعنى أن يؤدي واجبات مهنته كطبيب ، على الرغم من يأسه من القضاء نهائياً على الوباء <sup>(٦)</sup> . وحين يسأله الصحفي « رامبير » عما يقصده بالأمانة يرد عليه قائلاً : « لا أعرف ما هى

(١) مشكلات معاصرة ٤ الجزء الأول ، ص ١٧٦ ، المتمرد ٤ ص ٢٩ ، ص ٣٤٧ .

(٢) مشكلات معاصرة ٤ الجزء الأول ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٣) المتمردة ٤ ص ٣٢ .

(٤) الوباء ٤ ص ٢٥ - ٣٢٤ .

(٥) الوباء ٤ ص ٨١ .

(٦) تعددت التفسيرات التى تحاول تحديد معنى الوباء . فهو قد يكون الاحتلال الألمانى الذى جثم كالكاينوس على صدر فرنسا فى الحرب العالمية الثانية ، وقد يكون رمزاً على عالم « الليل والضباب » فى معسكرات الاعتقال فى الشرق والغرب ، وقد يكون تعبيراً عن الفزع من خطر الموت الذرى ، أو من تحكم الآلة فى الإنسان ، وغياب البير وقراطية المسلة القاتلة للخلق والحرية والإبداع ، ورسب الأيديولوجيات العنصرية وتآلب الدولة . والرباء قد يظهر فى أية زمان وفى أية مكان يخفى فيه الديالوج ، أى الصلة الحرة المبنية على

بوجه عام . ولكننى أعلم أن معناها فى حالتى أن أمارس مهنتى <sup>(١)</sup> .

هذه الأمانة هى وسيلة الوحيدة فى صراع الوباء <sup>(٢)</sup> . والأمانة عنده معناها أيضاً ألا يشتت جهوده ، وأن يركزها على القيام بواجبه كطبيب . مثل هذا التشيت يشبه « القفزة » التى يحاول بها الإنسان أن يهرب بها من الموقف المحال . ومن ثم كانت الأمانة عنده فى أن يمارس مهنته ، وأن يتجنب هذه القفزة بكل ما يستطيع . وبينما يهتم راعى الكنيسة الأب « بانيلو » بنجاة الأرواح ، نجد « ريو » يصرف كل اهتمامه إلى شفاء الأجساد . فالتشتت لإذن يأتى من جانب بانيلو الذى يرضى بالقدر ويستسلم له ، ويؤجل نجاة الإنسان إلى عالم آخر وراء هذا العالم .

الحق أن كل تجاوز لحدود الموقف المحال ( الذى تمثله لعنة الوباء ) يعنى التشتت والضيق فى نظر الطبيب « ريو » كما يساوى القفزة التى تمزق رباط التضامن والإخاء . وليس الأب بانيلو هو وحده الذى يقدم على هذه القفزة المميتة ، حين يضع أقدار البشر فى كف الرحمن ، بل إن « كوتار » الذى يعذبه إحساس قديم بالذنب يفعل مثل ذلك . لقد ارتكب جريمة قبل أن يداهم الوباء مدينة أوران بزمان

---

== التعاطف والتضامن بين الناس ، لتحل محلها سيادة الموفولوج ، أولفة القرض والإملاء من جانب واحد ، حيث يتحكم قيصر فى ملايين العبيد . ولكن الوباء قد يتسع فينتد ليشمل الوجود كله ، حل نحو ما كتب كامي بنفسه فى إحدى الملاحظات التى دونها فى مذكراته اليومية وأشارت إليها « جرمين برى » فى كتابها عنه ( ص ١٢٥ ) وهذا كله يدل على أن الرواية رواية ميتافيزيقية قبل كل شئ . قد نستطيع أن نجعل عنوانها « القدر الإنسانى » . ذلك أن مسرح أحداثها لا ينحصر فى مدينة معينة بل يمكن أن يكون هو للعالم كله ، وأشخاصها ليسوا رجالاً ونساء من مدينة أوران وحدها ، بل يمكن أن يكونوا نماذج للإنسان بوجه عام ، وليس الوباء هو ذلك المرض المهلك ( الطاعون ) الذى يذهب الناس ضحيته فحسب ، بقدر ما هو الشر المطلق الذى يمتحن الواحد . وقد تكون الرواية كلها كذلك محاولة لتصوير الموقف المحال إلى أبعد حد ممكن ، والتعبير به عن الموقف الإنسانى بشكل عام .

الوباء إذن استمارة ترمز لضرنا الحديث ، يمكن أن تحتل أحد هذه التفسيرات ، وقد تنطبق عليها جسيماً . ولكننا لن نستطيع أن نحدد حل وجه الفقه إن كان الوباء هو التجريد ( نعم ، لقد كان الوباء رقيقاً كالتجريد ، الوباء ؟ ص ١٠٥ ) أو هو عود على بدء لا جسمى منه مثله فى ذلك مثل المحال فى أقصى خصائصه ( ص ١٤٧ ) أو إن كان هو الحياة نفسها كما يؤكد المريض المعجوز المصاب بالربو ( ص ١٣٠ ) .

(١) الوباء ٤ ص ١٧٤ - ١٨٣ .

(٢) الوباء ٤ ص ١٨٠ .

بعيد ، وهو يشعر الآن أنه مستبعد من مجتمع المدينة . إنه يحيا الآن معهم في تضامن كاذب ، مفضلاً أن يحيا مع الجميع في حالة الحصار ، على أن يحيا وحده مع خطيئته . إنه الشامت المسكين الذى يحاول أن يُغْرِقَ ذنبه في طوفان الذنب الكبير الذى غمر المدينة الكبيرة . إنه يفضل أيضاً أن يعيش في الشمول ، حيث تتلاشى الحدود الفاصلة بين الخير والشر ، وبين الذنب والبراءة ، على أن يعيش في الوحدة التى تؤلف بين الجميع . ولذلك تظل فكرة البراءة التى تتميز كل متمرد أصيل ، فكرة غريبة عليه . ألا يسعده أن يحيا الآخرون بأجمعهم في شقاء لم يستحقوه ؟ لقد أعلن كوتار - رمز الهزيمة الدليّة في كل مكان - تفاهمه مع الموقف الظالم المحال ، بدلا من أن يشارك غيره في التمرد عليه . ولذلك فهو أبعد ما يكون عن روح التمرد الحق ، وهو عاجز عن الحياة مع غيره من الضحايا والمتضمين .

قلنا إن التضامن هو الوجود المشترك لمجموعة من الناس يواجهون خطراً مشتركاً ، وأنه يقوم على أساس التساوى بين جميع الناس كما يقوم على الهوية أو الذاتية بين كل واحد منهم وبين الآخرين . ويقودنا هذا إلى السؤال عن وضع الفرد الواحد في داخل الجماعة المتضامنة . فهل التضامن معناه حقاً الانتصار الكامل على الوحدة والانفراد ؟ وهل ينبنى الوجود المتضامن Solidarité الوجود الوحيد Solitude ؟

لنتأمل حالة الدكتور ربو . إنه ، وهو التعميس ، يحرص على سعادة الآخرين . إنه يفقد صديقه تارو ، ويفقد زوجته التى كانت قد سافرت إلى سويسرا للاستشفاء قبل أن تتجمع سحب الوباء فوق المدينة بقليل . وهو يبقى إلى جانب مرضاه في أوران ، على الرغم من الأنباء السيئة التى ترد إليه عن تدهور صحتها ، وعلى الرغم من أنه يستطيع لو شاء أن يغادر المدينة ، إذ أن قوانين الحجر الصحى المفروضة عليها لا تنطبق عليه . إنه يضمّ يأسه بين جنبه ، ولا ينقطع مع ذلك عن الأمل . وفي النهاية يعلم بموت زوجته ، كما يعلم علم اليقين أنه لا سبيل إلى الانتصار على الوباء كل الانتصار .

هل نستطيع أن نجد سبباً موضوعياً يبرر هذا الإحساس العميق بالتضامن ، الذى يبلغ مبلغ التضحية بالسعادة الذاتية في سبيل إسعاد الآخرين ؟ إن « ربو » نفسه لا يعرف هذا السبب ، ولعلّه ينكر أن يكون هناك سبب على الإطلاق :

« ما من شيء في العالم يستحق أن يتخلى الإنسان عما يجب . ومع ذلك فإنني أتخلى عنه ، دون أن أدري لذلك سبباً . هذه هي الحقيقة . هذا هو كل شيء »<sup>(١)</sup> . هل هي الأمانة التي تدفعه إلى ممارسة مهنته ، والحرص على القيام بواجبه دون نظر إلى أية اعتبار آخر ؟ أم هي عاطفة الولاء للمحال . التي تكمن في نفيه والمحافظة عليه في آن واحد ؟ أم هو التكرار السيزيفي الذي لا ينتهي لصراع عقيم لا ينتهي أيضاً ضد الوباء ، دون أن تكون نتيجة الجولة للكسب ولا للخسران ؟<sup>(٢)</sup>

إن « ريو » يرفض أن يبرّر مسلكه الأمين الغريب أو لعلّه في تواضعه اليائس لا يعرف ولا يريد . وتشدّد المفارقة في هذا الرفض إذا عرفنا أن « ريو » يعي تمام الوعى أن الانتصار على الوباء لن يتعدّى أبداً الانتصار العابر الموقوت .

الحق أن « ريو » يؤثر أن يكون أميناً على أن يكون سعيداً . إنه يحسّد في شخصيته ذلك الانتقال من الفردية إلى التضامن ، من موقف من يقول : « ليس حاراً أن يكون الإنسان سعيداً »<sup>(٣)</sup> إلى الموقف الذي يصبح شعار الإنسان فيه : « من المحجل أن يكون الإنسان وحده سعيداً »<sup>(٤)</sup> . إن « ريو » يهب نفسه لشقاء المرضى المجهولين ، بدلا من أن ينصرف للعناية بزوجه « التي ترمز إلى السعادة الشخصية » . وهو بذلك يجعل سلوكه في سبيل إسعاد الجميع ، كما يعبر عن أمانته برفضه لأن يستأثر وحده بالسعادة<sup>(٥)</sup> .

غير أن « ريو » يظل إلى النهاية إنساناً وحيداً ، مثله في ذلك مثل معظم شخصيات كامى . والتضامن الذي نتحدث عنه لم يستطع أن يلغى وجوده الوحيد ، بل ارتفع إلى مستوى الواجب الأخلاقي . ذلك أن التضامن لا يجوز له أن يسلب الفرد من حقه في الانفراد . لأن الإنسان لا يكون وحيداً ، إلا حيث بدافع عن « الواحد » في « وحدته »<sup>(٦)</sup> .

(١) الوباء ، ص ٢٣٠ .

(٢) الوباء ، ص ٢٣٠ .

(٣) أهراس ، ص ٢١ .

(٤) الوباء ، ص ٢٣٠ .

(٥) أفديريه روسو ، أدب القرن العشرين ، الجزء الثالث ، ص ٩٧ ، باريس ، أليان ميشيل ،

عالم كأمي هذا الموضوع معالجة معبرة في أقصوصه « جوناس أو الفنان أثناء العمل »<sup>(١)</sup> . فجلبرت جوناس (أو لعله يونس في جوف الحوت ! ) رسّام يتحلى بالبساطة المحبة والتواضع المحمود ، ويؤثر بنجمه الذي يراه دائماً في صعود . والحق أنه يصل إلى قمة المجد والشهرة ، ويحسّ بالسعادة المتزايدة في ظل أبنائه وزوجته . ولكن الأيام تمرّ ، وتعمل الأسرة ، والأصدقاء والنقاد ، والتلاميذ على طرده من حياته الخاصة ومن مسكنه . إنهم يزدحمون حوله ليحدثوه عن الفن ، ويحكموا على لوحاته ، ويفسّروا ما رسمه ولماذا رسمه ، ويلفطوا في نظرياته الجمالية والفنية التي ينسبون لها إليه وهو يصنئ إليها دون أن يفهم منها شيئاً ، ويلفون حوله رداء الشهرة رغماً عنه . ويتزوى الفنان في نفسه شيئاً فشيئاً حتى يقبع في ركن مظلم وحيد . ويتزايد عدد الزوار من كل نوع ومن كل بلد ويجرمونه من عزله التي لا غنى له عنها . ويعجز الفنان عن مواصلة العمل . ويلجأ إلى الشرب ، ويقضي أيامه بين المقاهي والمطاعم والحانات ، يلتمس الاختفاء عن أعين الناس ، مجهولاً لا يعرفه أحد ولا يثقل عليه أحد . ولكن هذه العزلة الكاذبة تزيد أزمتته حدة . وإذا بفكرة تخطر على باله ، وتوحى له أن في استطاعته أن يعتزل العالم في مخبأ يقيمه في مسكنه ، بين الأرض والسقف ، بعيداً عن ضجة الشهرة والزوار ، قريباً من أهله وأولاده . ويتنظر في هذا المخبأ المعتم أن يطلّ نجمة من جديد . وذات مساء يطلب لوحة وفرشاة وفي نهاية اليوم التالي يسقط على الأرض في سكون . أما اللوحة فقد بقيت يتيّسة ، ولكن نبش في وسطها بحروف صغيرة لا تكاد العين تراها كلمة لا يدرى أحد إن كانت هي « وحيد Solitaire » أو « متضامن Solidaire » .

بين حاجته إلى الوحدة وواجبه في الانضمام إلى المجموع مرّق الفنان حياته وفنه . فالتضامن في حقيقة الأمر إلا هذا التمرّق بين الوجود الوحيد والوجود المتضامن وما « نحن نكون » التي وجدناها في صميم فعل التمرد ، إلا مجموعة من « الأنا » الوحيدة . ولا يمكن أن نفهم الـ « نحن نكون » حتى نفهم إليها « نحن نكون وحدنا » التي لا تنفصل عنها<sup>(٢)</sup> . ولكن هذه الكينونة أو هذا الوجود لا يمكن أن يبتى حياً

(١) ضمن مجموعة قصصية بعنوان : الملكة والنش : باريس ، جاليمار ، ١٩٥٧ .

(٢) التمرد ٤ ص ٣٠٩ - ٣٠٧ .



إلا عن طريق التضامن وارتباط الناس بعضهم ببعض<sup>(١)</sup> . والتضامن بدوره لا يحتفظ بالحياة إلا في ظل الديالوج الحرّ ، الذى نستطيع أن نتعرّف فيه على إنسانيتنا الحقة ونعترف بوجودها عند الآخرين . ولكن ما هو الديالوج وما الفرق بينه وبين المونولوج ؟ قبل أن ننتقل إلى الإجابة على هذا السؤال نجد لزماً علينا أن نواجه سؤالاً آخر ، وهو إن كان التضامن يستطيع أن يمدّقنا بقاعدة للسلوك ، وإن كان من الممكن أن نجد تعبيراً واقعياً عنه في حياتنا المعاصرة التى وصل فيها الصراع بين الأيديولوجيات إلى ذروته المخيفة .

فإذا سأل سائل عن قاعدة السلوك التى يستطيع التضامن أن يقدمها لنا والتى لا نحتاج معها أن نتنظر إلى نهاية التاريخ لكى نفسر بها أفعالنا جاءته قاعدة « فعلنا ومقاومتنا » في هذه الصيغة : « كل ما يحط من قيمة العمل يحط في الوقت نفسه من قيمة العقل ، والعكس صحيح . وبذلك يكون الكفاح الثورى والسعى الدنيوى ( أى غير المستند إلى عقيدة سماوية ) إلى التحرر هو الرفض المتصل للإذلال والدخس المضاعف له<sup>(٢)</sup> . وقد نجد تلك القاعدة في صياغة أخرى : « إن من واجبتنا أن نقدم الدليل على أننا لا نستحق هذا الظلم كله »<sup>(٣)</sup> .

لا شك فيما تنطوى عليه هذه القاعدة من نبل ، وما تفيض به من إحساس صادق بعذاب الإنسان . ولكنها لم تحدد لنا الأفعال الواقعية التى تنطبق عليها على مستوى الجماعة ، ولم تبين نوع الظلم الذى لا نستحقه والذي ينبغي علينا أن ندفعه عن أنفسنا ، ولا تضع يدها على الظالم الذى يتحتم علينا أن نواجهه ، ولا توضح لمن نقدّم الدليل على أننا لا نستحق كل هذا الظلم . كل هذه الملاحظات تجعلنا نؤيد النقد الذى وجهه « سارتر » وفرانيس جانسون إلى كامى وأتباعه فيه بالتمرد الحالم المتعالى على الواقع الاجتماعى<sup>(٤)</sup> .

(١) انتشر : ص ٣٥٠ .

(٢) مشكلات معاصرة : الجزء الثانى ، ص ١٧١ - ١٧٠ .

(٣) رسائل إلى صديق أمان : باريس ، جاليمار ، ١٩٤٥ ، ص ٨٠ .

(٤) قارن جان بول سارتر : رد على ألبير كامى : ص ٣٤٨ وفرانيس جانسون : لكى أقول لك

كل شيء : ص ٣٦٤ وكلا المقالين منشور في مجلة « المصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ضمن المناقشة الحامية التى دارت بينهما وبين كامى .

غير أننا لن نستطيع أن ننساق وراء هذا النقد من كل نواحيه . فلو سألنا إن كان هناك في عالمنا الحاضر تعبير ميسر عن التضامن نستطيع أن نقول به كرامتنا المشتركة من الإذلال والخوان ، لجاءنا الرد بالإيجاب وعرفنا أن ذلك ممكن عن طريق الحياة النقابية . فالحياة النقابية تقوم على المهنة التي تلعب في النظام الاقتصادي نفس الدور الذي تلعبه الجماعة في الحياة السياسية والمدنية . فالتقابة الحرة هي الخلية الحية التي يبنى عليها الكيان العضوي<sup>(١)</sup> . لأنها تختلف عن الأيديولوجيات السياسية والعقائد التاريخية التي تبدأ من المذهب وتحاول بعد ذلك أن تحشر الواقع فيه . فالتقابة تبدأ من الواقع العيني الحى ، من الحرفة والقرية ، اللذين يمتلجح فيهما الوجود ، وينبض فيهما القلب الحى الذى يحقق في الأشياء وفي الناس<sup>(٢)</sup> .

واختيار الحياة النقابية معناه اختيار الجماعة بدلا من الدولة ، والمجتمع الواقعى بدلا من المجتمع النزاع إلى المطلق ، والحرية المتبصرة بدلا من الطغيان العقلى ، والفردية المؤثرة للغير بدلا من تكتيل الجماهير . إنه بعبارة واحدة الإيمان بالحد والمقياس ، بروح البحر الأبيض وبالفكرة المشمسة ، واختيار الديالوج الحر على المونولوج الأجوف الممل<sup>(٣)</sup> .

### ( ٢ ) الديالوج والمونولوج :

المعنى الأصلى لكلمة « ديالكتيك » يقوم على إمكانية الحوار والتخاطب ( أو الديالوج ) وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الفعل اليونانى « دياالجستائى » *Diagesthai*<sup>(٤)</sup> الذى دخل اللغة اللاتينية في صورة الكلمتين *Dialectice* ، *Dialecticus* ثم انتقل منها إلى اللغات الأخرى . ومعناه الحوار أو الحديث ، أو التخاطب . أو المناقشة في موضوع من الموضوعات من أطرافه المتعددة . ولكن المحاوره تفرض وجود شخص آخر نحاوره ، وننتحدث معه في أمر من الأمور ، ونعرضه عليه أو نحله له .

( ١ ) المتمرد ٤ ص ٣٦٧ .

( ٢ ) المتمرد ٤ ص ٣٦٨ .

( ٣ ) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١٦٢ ، والمتمرد ٤ ص ٣٧٢ - ٣٦٧ .

( ٤ ) *Diagesthai* في *Tini* أو *Pro Tini* أى التحدث في أمر من الأمور بين شخصين أو أكثر .

فالحوار يتم إذن على هيئة « الكلام مع » ، وشرح قضية من القضايا أو حقيقة من الحقائق ، شرحاً يتبادل فيه سؤال وجواب ، وكلام وردّ على كلام . ويتخذ هذا الحوار صورته الحادثة في هيئة نزاع أو خلاف ، كان له عند قدماء اليونان أساتذته العارفون به المتمكنون منه <sup>(١)</sup> وهم الذين كان يسمى الواحد منهم بالديالكتيکوس .

. Dialecticus

في الحديث أو الحوار الديالكتيكي . وبخاصة في أحد صوره وهو الديالوج ، تتجلى حركة فكرية تدور بين قطبين هما الفكر السالب والفكر الموجب . في هذه الحركة التي تتم بين النفي والتأكيد ، أو بين الموضوع ونقيض الموضوع ، يكون ثمة مجال للحديث ونقيضه ، للقول والردّ عليه . ومعنى هذا أن الحديث الذي يعدّ حالة أصيلة مميزة من أحوال وجود الإنسان مع غيره هو في جوهره حديث — مع — الغير <sup>(٢)</sup> ومن ثمّ فإن الحديث الأصيل لا يمكن بحسب طبيعته أن يُحدّد من قبل ، ولا أن يُعَمَل من قِمة جبل وحيد <sup>(٣)</sup> . وليس من المستطاع كذلك أن يُتَعَسَف أو يُفَرَض ، بل لابد له لكي يحتفظ بحقيقته من أن ينمو ويتفتح في حرية من ذات نفسه . إن الحوار أو الديالوج هو العلاقة الأولية الأصيلة في حياة الإنسان مع غيره ، وهي أساس وجوده كحيوان اجتماعي . وفي هذه العلاقة التي تتجسد في الحديث الحرّ بين إنسان وإنسان ، تقف الأنا حرة في مواجهة الأنثى ، في علاقة متبادلة ، بعيدة عن إرادة السيطرة أو المنفعة ، مجرّدة عن المبدأ الذي يتسلّط عليها أو يتحكم في سيرها . هنا يتحقّق الوجود الحيّ مع الآخرين ، لا الوجود المجرّد من فوقهم . ويتصل السؤال والجواب ، والأخذ والإعطاء ، والنفي والتأكيد ، وترتبط حلقاتها في زمانية واحدة مباشرة . فالبعد الذي يتحرك الحوار الديالوجي في دائرته بعد لم يتحدد تحديداً قَبلياً ولا بعدياً ، لا من الماضي ولا إلى المستقبل ، بل لا يمكن إلا أن ينبثق في حضور نابض حيّ .

(١) روبرت هابس ؛ ماهية الديالكتيك وأشكاله ، ص ٢٩ .

(٢) هنريش رومباخ ؛ حول ماهية السؤال وأصله ، بحث منشور في مجلة سيمبوزيوم ، ١٩٥٢ ،

المجلد الثالث ، ص ١٦٤ .

(٣) المتعدد ؛ ص ٣٥٠ .

وبقدر ما يكون الديالوج علاقة أولية أصيلة بين أشخاص . بقدر ما يفترض اللقاء الحق بين اثنين يعترف كلاهما بما لصاحبه من شخصية كلية مفردة ومتكاملة . ويخاطب كل منهما الوجود الكائن في صاحبه لا الوجود الذي لم يتحقق بعد . الإنسان الذي يبحث عن الديالوج ، يبحث عن وجوده الذي هو عليه . لا عن وجود مجرد ملق في غياهب الماضي أو ملتف بضباب المستقبل . ولذلك كان الديالوج الحق ممكناً بين أناس يقولون على ما هم عليه<sup>(١)</sup> . فالعبارة التي أوردناها فيما تقدم والتي تقول « إن المظهر يصنع الوجود »<sup>(٢)</sup> لا يمكن أن تحتفظ في هذا السياق أيضاً بصحتها . بل الأولى الآن أن يقضى على المظهر وعلى الرغبة في الظهور من أجل النفاذ إلى الوجود نفسه .

إن إنقاذ الديالوج معناه المحافظة على الإنسان في حالته النقية الأصيلة ، والرجوع به إلى منبع التمرّد المعتدل المحدود . والدفاع عن الديالوج على المستوى الإنساني معناه الدفاع عن القيمة البدئية الأولى التي وجدناها في صميم التمرّد ، وتأكيد وجود « نحن نكون » عن طريق التضامن الحرّ بين أناس يكافحون معاً قدراً ظالماً محالاً . ذلك أن هذا « البعض من الوجود »<sup>(٣)</sup> ، هذا الشيء الكامن في صميم الإنسان الذي يرى فيه ذاته الحقيقية ، وهذا الجزء من وجوده الذي يريد أن يخلق له الاحترام والتقدير ، لا يمكن الإبقاء عليه إلا عن طريق التواصل الشامل بين الناس ، أعنى عن طريق الديالوج الحرّ بين بعضهم البعض . وكل متمرّد يقف في صف الديالوج بين الناس ، ويبدل جهده لإحيائه والإبقاء عليه إنما يقف في الوقت نفسه في صف الحياة ، ويلزم نفسه بمكافحة العبودية والرعب والكذب<sup>(٤)</sup> ، وإذا كان التمرّد بطبيعته احتجاجاً على الموت ، فهو لا يملك إلا أن يصارع هذه الأوبئة الثلاثة التي تنشر الصمت أو حكم الموتى بين الناس ، وهو الذي ينتهي بالضرورة إلى القتل والقسوة والعنف . والأمر الآن مع الموتى يختلف عنه مع الديالوج . فالأول يقوم على حركة

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢١٣ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٠ ، والمتمرّد ؛ ص ٣٠٧ .

(٣) راجع مارتن بوبر ؛ عناصر الوجود بين الناس ، في كتابه : كتابات حول مبدأ الديالوج ،

هيدلبرج ، مطبعة لامبيرت شيندر ، ١٩٥٤ ، ص ٢٥٧ - ٢٨٤ .

(٤) المتمرّد ؛ ص ٢٩٤ .

فكرية تتطور في خط مستقيم ، وتستخلص النتائج من مقدماتها الضرورية . فبينما يحاول الديالوج أن يؤيد عدة حقائق أو حقيقة واحدة من جوانب مختلفة ، نجد المونولوج يهدف إلى إثبات حقيقة واحدة عن طريق منهج محدد مرسوم من قبل . حينئذ يسقط الاستقطاب الذي لاحظناه في الحوار الحر بين السؤال والجواب ، والموضوع ونقيض الموضوع ، والكلام والرد على الكلام . هنا لا يكون ثمة مجال للأخذ والعطاء ، والمناقشة الحرة المتأنيبة بين الأطراف المشتركة في الحديث ، لأن هناك صوتاً واحداً يعلو من فوق ، ولا يستطيع ولا يريد أن يسمع إلا صدهاء . ويسقط وجود الطرف الآخر ، ولا يعود يعترف بشخصيته الواحدة الكلية المتكاملة ، بل يُرد إلى محض شيء أو موضوع . ذلك لأن نفي الحديث ، وهو بحسب ماهيته تخاطب مع الآخرين يجعل « الشيء » يتقدم على « الشخص » ، لا بل يحيل الشخص نفسه إلى شيء أو أداة <sup>(١)</sup> . ويضيع التفتح الذاتي ، الذي يقوم عليه كل حديث أصيل . ويتعذر السؤال ، ولا يعود هناك ثمة مجال إلا للجواب ، أعنى للصمت والخضوع . بل إن المونولوج الذي يقع خارج دائرة السؤال — والجواب ، وخارج علاقة الأنا — بالأنث لا يمكن أن يحتمل التغير والصبرورة ، ومن ثم فهو يستبعد الزمانية من بنائه . إن المونولوج بطبيعته لازمني ، وكل ما هو غريب عن الزمان فهو غريب عن الوجود .

هذا الصراع بين المونولوج والديالوج يظهر في أجلى صوره في رواية كامى الأخيرة أو أقل درته الفريدة « السقطة » <sup>(٢)</sup> . إن بطلها القاضي المكفر عن ذنبه جان بابتست كليانس يضرب لنا المثل الواضح على الحياة التي يقضيها صاحبها أسير المونولوج . إن الشقاء الذي يعانيه الناس يرجع في نظره إلى أنهم لا يقدرّون على أن يدخلوا في حديث مشترك أصيل فيما بينهم ، ولا أن يعيشوا في حوار بكل ما يميزه من حرية وتسامح . ومن حجة وتعاطف . إنهم في نظر بعضهم مجرد موضوعات تلاحظ بعضها أو تستخدم بعضها . فهم عاجزون عن تحقيق العلاقة الديالوجية الأصيلة التي تربط الإنسان بالإنسان . أنهم يتحدثون حقاً مع بعضهم . ولكن أحاديثهم

(١) المتمرّد ٤ ص ٢٩٤ .

(٢) السقطة ٤ باريس ، جايبار ، ١٩٥٦ .

تمضى عبثاً ، ولا تحدث لقاء حقيقياً بينهم : « . . . نحن لم نعد نقول كما كان يحدث في الأزمنة السالفة الطيبة : هذا هو رأي ، فما هي اعتراضاتك عليه ؟ لقد تفتحت اليوم عيوننا . واستبدلنا الديالوج بالأوامر » (١) .

إن حديث كليانس مع صاحبه الذي لا نسمعه ولا نراه هو في الحقيقة حديث مع ذاته ، أو حوار باطني من طرف واحد ، لا يستطيع هو نفسه أن يسميه حديثاً . وصاحبه الخفى زميله في المهنة والوطن . وهو بذلك يمثل ذاته الماضية التي لا يكف عن اتهامها واتهامنا معها ، في مونولوج متصل يعيده علينا .

كان كليانس محامياً ناجحاً مرموقاً في باريس ، راضياً عن نفسه وعن العالم ، مغتبطاً بفضائله الزائفة ، سعيداً بتمثيل دور الإنسان الطيب الشاعر بواجبه . ظل يعيش هذه الحياة الراضية المناقفة ، لا يعرف نفسه ولا يحاول أن يعرفها ، حتى كانت تلك الليلة الحاسمة على مفترق الطريق : كان يعبر على أحد جسور نهر السين فلماذا به يسمع صرخة مكتومة لامرأة شابة مجهولة ، نحيلة متشحة بالسواد ، كان قد رآها منذ قليل مائلة بجسدها على سور الجسر . سمع صوت شيء يرتطم بالماء وتناهدت إليه استغاثة فتوقف عن المسير . وتردد فلم تواته الشجاعة الكافية ليحاول إنقاذها . ولم يطل تردده أكثر من لحظات ، ولكنها اللحظات التي تكفي لتغيير المصير : « كنت قد قطعت حوالى الخمسين متراً عندما سمعت صوت اصطدام جسم بالماء . وعلى الرغم من المسافة التي تفصلني عنه فقد بدا لي في سكون الليل كأنه صوت هائل مرتفع الضجيج . ظللت واقفاً ولم ألتفت ورأى . وسمعت في الوقت نفسه صرخة تتكرر عدة مرات ، متجهة مع تيار النهر المنحدر جنوباً ، ثم خرس مرة واحدة . أردت أن أتابع سيرى ، ولكنني لم أستطع أن أتحرك من مكانى . قلت لنفسى إن الأمر يحتاج إلى السرعة ، وأحسست كأن شيئاً لا سبيل إلى مقاومته قد تسلط على جسدى . . . رحت أنصت وأنا جامد في موضعى . ثم ابتعدت في خطوات مترددة والمطر ينساقط على . ولم أخبر أحداً » (٢) .

(١) السقطة ؛ ص ٥٥ .

(٢) فرانسوا بولندي ، تحفة كامى . حول قصته الأخيرة « السقطة » ، مجلة « الشهر » ، يوليو

كانت سقطة هذه الشابة البائسة في الماء هي سقطته في الخطيئة ، ونقطة التحول في حياته . منذ تلك الليلة والصرخة التي لم يسمعها أحد سواه ولم تستنجد بأحد غيره تردّد في أذنيه وتؤرق نومه : نوديت ، ولكنني لم أستمع إلى النداء . امتدّت يد مجهولة ، ذات ليلة باردة معتمة تستنجد به . ولكنه لم يمدّ يده إليها ، لم ينقذ الغريقة ولا أنقذ نفسه معها . إنه الآن الغريق على اليابسة ، ينادى في صوته يائس بعد فوات الأوان : « أيتها الفتاة ! ألقى بنفسك مرة أخرى في الماء لكي يتسنى لي مرة ثانية أن أنقذك وأنقذ نفسي معك ! » (١) .

من تلك الليلة وهو يحلل نفسه تحليلًا ساخرًا مريرًا ، ويوجه الاتهام القاسي إليها وإلى البشر جميعاً . إنه يكشف الآن أنه لم يحب إلا نفسه ، ولا تذكر شيئاً إلا نفسه (٢) . والذي يعذبه أنه لم يستطع أن يحب إنساناً ولا أن يحب من إنسان : « لا يستطيع الإنسان أن يعيش بغير أن يحب نفسه » (٣) . وهو يمضي في اعترافاته ليقول : « لأنني لم أتغير عما كنت عليه ، ما زلت أحب نفسي وأستخدم غيري في مصلحتي » (٤) . « وأقرب الناس إليه لا يحبونه ، بل يدينونه : « تحدثت يا سيدي عن الحساب الأخير . لقد عانيت أسوأ ما يمكن أن يعانيه الإنسان ، وذلك هو حساب الناس » (٥) . « إنه لا يكتفي بأن يهتم نفسه ويدينها ، فينبغي على الآخرين أيضاً أن يهتموه ويدينوه : « ولكن من لديه المرأة ليحكم على في عالم بغير قضاة ، عالم ليس فيه برىء ؟ » . وهكذا يتكشف له مجتمع الناس عن مجتمع من القضاة والمجرمين ، كل من فيه متهم أو متهم . يسرون صغفراً ترتعش تحت نظرة قاسية يسلطها عليهم قضاة محاكم التفتيش . لقد أصبح كليمانس قاضى نفسه ومتهمها والمكفر عن ذنبها ، يوجه اتهامه الساخر المرير إليها وإلى الناس وإلينا جميعاً . لقد أغلق أبواب مكتبه في باريس ، وراح يسافر من بلد إلى بلد ، حتى استقرّ به المطاف في حتى الميناء في مدينة أمستردام ، في حانة منسخة ( مكسيكوسيتي بار )

(١) السقطة ٤ ص ١٧٠ .

(٢) السقطة ٤ ص ٦٠ .

(٣) السقطة ٤ ص ٤١ .

(٤) السقطة ٤ ص ١٦٤ .

(٥) السقطة ٤ ص ١٢٨ .

رخيصة ، ينبش في ضمير كل من يتحدث إليه ، مثل نبي كاذب ينادى فيضييع صدى صوته في صحراء من الضباب والحجارة والأثانية ( واسمه اللاتيني يدل على صوت المنادى في الصحراء ) .

وإذا كان كل قاض ينهى حياته بالندم أو بالرغبة في التكفير عن الذنب ، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يدين غيره بغير أن يدين نفسه معه ، فإن كليانس يرى من المحتوم عليه أن يسير في الاتجاه المضاد : فيبدأ بالحكم على نفسه لكي يتسنى له بعد ذلك أن يصدر حكمه عليهم ويفلت بذلك من حكمهم عليه . ثم يسير من « الأنا » إلى « نحن » ، حتى تصبح الصورة التي يضعها أمام الناس هي المرأة التي يرى نفسه فيها<sup>(١)</sup> ، وينتهي بأن يعم حكم الإدانة على الجميع دون استثناء ودون رحمة أو إشفاق ؛ « عندي لا تمنح البركة لأحد ، بل يقدم الحساب بكل بساطة »<sup>(٢)</sup> .

إن اتهام كليانس لنفسه وللناس هو محاولته اليائسة الأخيرة للإفلات من سجن ذاته والاتصال بالآخرين . ولكن اعترافه المغم بالشك والسخرية والمرارة لا يهدف إلى هداية الناس إلى الديالوج ( فسخريته القاتلة وتهكمه الهدام يحولان بينه وبين ذلك ) بقدر ما يهدف إلى تبصيرهم بهذه المعرفة المرة التي وصل إليها : نحن لا نستطيع أن نهرب من الأنا . نحن نعيش في صحراء المونولوج . إنه ، وهو الذي عرف في النهاية أنه مذنب وأثافي ، يصمم الآن على أن يبدأ حياة جديدة ، وأن ينسى نفسه ولو مرة واحدة قبل مماته من أجل إنسان آخر<sup>(٣)</sup> . إنه الآن يرى الصورة الحقيقية المضادة له ولأشباهه منكعسة في إنسان « كان صديقه يعيش في السجن وكان هو ينام كل ليلة على الأرض الرطبة العارية لكي لا يتمتع بشيء حرم منه صديقه المحبوب »<sup>(٤)</sup> . ثم يسأل محدثه الخفي هذا السؤال الذي يفضح عذابه وعذاب الناس في هذه الأيام : « من يا سيدي العزيز ، من منا على استعداد اليوم لأن ينام على الأرض من أجلنا ؟ ! »

(١) السقطة ٤ ص ١٦٢ .

(٢) السقطة ٤ ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) السقطة ٤ ص ١٦٧ .

(٤) السقطة ٤ ص ٣٩ - ٤٠ .



كاليجولا كذلك مثل على حياة المونولوج التي تنهى إلى الجريمة والقتل . يقول سيزوينا عنه : « إن روما بأمرها ترى كاليجولا في كل مكان ، ولكن كاليجولا لا يرى في الواقع إلا فكرته »<sup>(١)</sup> . لقد تملكته هذه الفكرة ، كما تملك هو كل وسائل البطش والقوة التي تمكنه من تنفيذها في الفعل والواقع . لم يستطع أحد من رعيته أو المحيطين به أن يقنعه بأن فكرته ضرب من المحال . وكل إنسان لا يمكن إقناعه فهو إنسان يبعث الخوف في النفوس<sup>(٢)</sup> . إن كاليجولا يريد أن يصل إلى القمر ، وأن يتمخلص الناس من الموت ، وأن يجعل من المستحيل أمراً ممكناً . إنه بعبارة واحدة يريد أن يحقق المحال على الأرض . ولكن ما بقي الناس يموتون ويموتون بالشقاء ، وما بقي المحال بعيداً عن أن يتحقق على هذه الأرض ، وكاليجولا بعيداً عن أن يلمس القمر بيديه ، فهو مضطر إلى أن يتابع منطق المحال ويعتزل الحياة في المجتمع ، ويحطم الديالوج ليعلم حكم المونولوج . وهذه الحياة في المونولوج تتجلى فيما يصدره من أوامر القتل بالجملة ، ومن تدبير جماعة مصطنعة ، واهدار شرف رجال البلاط . ولا يبقى أمام كاليجولا في النهاية إلا أن يموت باختياره ، بعد أن عرف أنه ما من إنسان يستطيع أن يتخذ نفسه بمفرده ، وأن الحرية لا يمكن أن تتحقق على حساب الآخرين .

تصل المسألة إلى ذروتها ، عندما يكون البطل أصم<sup>(٣)</sup> . وكاليجولا واحد من هؤلاء الأبطال الصم ، الذين لا يستطيع أحد أن يقنعه ، لأنهم يوصدون دونهم أبواب الديالوج . اننا نستطيع الآن أن نرى فيه أحد آباء الأيديولوجية الذين يستبدلون بالإنسان الواقعي الذي يعيش في الحاضر فكرة مجردة عن إنسان آخر لم يولد بعد ، ولا يزالون يتنبأون به من جيل إلى جيل . لأنهم يعتقدون أنهم بأفكارهم المطابقة لملكون الحق المطلق . وليس في وسعهم ما داموا يعيشون في المونولوج إلا أن يتبعوا منطق المحال عند كاليجولا ، الذي رأينا كيف انتهى بالضرورة إلى القتل والبطش والتعذيب . وعلى ذكر المنطق يجدر بنا على كل حال أن نلاحظ أن كامي لا يعترض على

(١) كاليجولا ، الفصل الأول ، المشهد السادس ، ص ١١٣ .

(٢) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١٤٣ .

(٣) المسرد ، ص ٣٥٠ .

المنطق ولا يدحض التفكير المعقول في حدّ ذاته ، بل يعترض على الأيديولوجية التي تستبدل بالواقع الحيّ سلسلة من الحجج المنطقية ، وتعصب عينها عن الحياة لتلقى بنفسها في أحضان التجريد . لقد حاولت الفلسفات التقليدية في رأيه أن تفسر العالم ، لا أن تفرض عليه قانوناً بعينه ، كما تفعل الأيديولوجيات المعاصرة .

كان الرباء كما رأينا مونولوجاً طويلاً مجرداً ، أمام ما يمكن أن نسميه بدولة المونولوج . اختضت العواطف في هذه الدولة ليحلّ محلّها التجريد . تلاشى الجسد واللامعقول وتركها مكانهما للفكرة والمنطق . وضع الإنتاج في موضع الإبداع الحيّ الخلاق ، وبطاقة التمرين في مكان الخبز ، والنظرية والمذهب محلّ الصداقة والحب . ولم يكن عجباً بعد هذا أن يكون المونولوج رمزاً لعالم الرعب المنظم المعقول ، <sup>(١)</sup> وأن تحلّ الدعاية والجدل - وهما نوع من المونولوج - محلّ الديالوج ، وهو العلاقة الأولية الأصيلة التي تؤلف بين الناس <sup>(٢)</sup> .

هكذا يقوم عالم المونولوج ، أعنى عالم الشمول والمحاکمات والثورات التي أفلتت من كلّ حد ومقياس في مواجهة عالم الديالوج ، أعنى عالم الوحدة والصداقة والتمرد المعتدل المحدود . لقد بدأ الصراع العظيم غير المتكافئ بين قوى الرعب وبين قوى الديالوج <sup>(٣)</sup> . وهذا الصراع المستمرّ بين الديالوج والمونولوج ، بين الإقناع والإرهاب هو في الوقت نفسه صراع بين الحدّ وبين الإفلات من كلّ الحدود ، بين التمرّد الذي يثور ليؤكد حقيقته القائلة : « نحن موجودون » ، وبين الثورات التاريخية التي لا تمحّ من تكرار شعارها : « نحن سوف نوجد في المستقبل » .

ليس في استطاعة أحد أن يتكهّن بنتيجة هذا الصراع ، وليس له أيضاً أن يمدح نفسه بالتفاؤل أو بالتشاؤم . ولكن علينا مع ذلك أن نؤمن دائماً بأن هناك في العالم كثيرين قد صمموا على مواصلة هذا الصراع . إن برنامج الغد لا يمكن إلا أن يكون هو دولة الديالوج أو الموت الرائع لشهوده وأنصاره <sup>(٤)</sup> . والأمر بعد ليس أمر إعادة العلاقة الديالوجية بين شخص وآخر ، أو بين نظامين اجتماعيين

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثاني ، ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) التمرد ؛ ص ٢٩٥ .

(٣) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ١٤٣ .

(٤) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢١٨ - ٢١٧ .

أو أيديولوجيتين مختلفتين فحسب ، بل هو قبل كل شيء العمل على إزالة « سوء التفاهم » الذى يحطم كل إمكانيات الحوار الأصيل بين الإنسان والعالم . إن الإنسان الذى يعلن تمرّده على الحال فى صوره الميتافيزيقية والاجتماعية والتاريخية لا يطمح فى نهاية الأمر إلى شيء مقدار طموحه لإعادة حقيقة الديالوج إلى قيمتها وأصالتها الأولى . وتمرّده لا يكون تمرّداً بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة حتى يقف فى وجه المونولوج ( أعنى فى وجه السيادة المجرّدة المطلقة للمحال ) ليؤيد الديالوج ( أعنى التراحم الشامل بين الإنسان والإنسان والتفاهم الحقيقى بينه وبين العالم ) . فلإنقاذ الديالوج هو الواجب الأساسى الملقى على عاتقه فى العصر الحديث ، وهو فى نفس الوقت تأكيد لطبيعة إنسانية مشتركة بين الناس جميعاً على اختلاف ميولهم وأجناسهم وعقائدهم ، وعود إلى المنبع الأصيل للتمرّد الحثى الخلاق .

#### ( د ) ملحق : عبارة كامي عبارة ديكرات

يؤكد كامي فى مواضع عديدة من كتاباته قرابته الروحية والعقلية لديكرات . فليس الحال على مستوى الوجود مكافئاً للشك المنهجى عند ديكرات فحسب<sup>(١)</sup> ، وليس تحليل عاطفة الحال فى كتابه « أسطورة سيزيف » مجرد تطبيق لهذا الشك المنهجى على هذا « الداء الروحى » الذى يعانى منه العصر<sup>(٢)</sup> . بل إنه يذهب إلى أن التمرّد يقوم فى مجال التجربة الإنسانية بنفس الدور الذى يقوم به ( الكوجيتو ) ( أنا أفكر ) الديكارتيّ المشهور فى مجال الفكر . ويعبر كامي عن هذا التشابه تعبيراً واضحاً فى عبارته التى أوردناها مراراً فى الصفحات السابقة ونعنى بها عبارة « أنا أتمرّد ، فنحن إذن موجودون » وهى التى تشبه من حيث صياغتها اللغوية على الأقل صياغة الكوجيتو المشهور : أنا أفكر فأنا إذن موجود<sup>(٣)</sup> . وسوف نحاول الآن ،

( ١ ) المتمرد ٤ ص ١٩ .

( ٢ ) عن حديث لكامي مع ج . دوياريد ، فى مجلة الأخبار الأدبية الصادرة فى ١٠ مايو ١٩٥١ .

( ٣ ) لا فريد هنا أن نتجمل فنقول مع بعض النقاد المعاصرين إن عبارة كامي هى كوجيتو القرن العشرين ، كما لو كان لكل عصر كوجيتو خاص به . فكل هذا القول لا يتخلو من أخطار النظرة الذاتية المقاصرة المتحسنة . على أننا نستطيع حل كل حال أن نجد فى عبارة كامي محاولة من لا تقتصر على نقل الكوجيتو من مجال المعرفة إلى مجال الوجود بل تمتدّها إلى صياغة الكوجيتو صياغة جديدة يمكن أن نفهمها =

مستعينين بالكوجيتو الديكارتي ، أن نحلل عبارة ديكارت لنرى مدى التشابه بينها وبينه ولنتعرف على بنائها وطبيعتها .

من المعلوم أن عبارة ديكارت المشهورة ، التي تسمى في صياغتها بال مختصرة باسم الكوجيتو، ترد في الصيغة الآتية: أنا أكون ، أنا موجود <sup>(١)</sup> *Ego sum, ego existo* أو في الصيغة الأخرى الذائعة الصيت ، التي فضلها ديكارت نفسه وإن كانت لا تخلو من الغموض وازدواج المعنى: أنا أفكر، فأنا إذن موجود <sup>(٢)</sup> *Ego cogito, ergo Sum* إن ديكارت يطبق الشك إلى أقصى مداه ، في تماسك منطق شديد ، إنه لا يستثنى

عن إلى جانب الصياغات السابقة له في تاريخ الفلسفة. فالمعروف أن الكوجيتو الديكارتي المشهور قد مر بمحاولات عديدة حاولت أن تتممه أو نفسه في صورة غير شخصية لتصحيحه أو تعديله أو السخرية منه . فكانت مثلاً التي رأى أن الأنا أفكر فأنا إذن موجود *(cogito, ergo sum)* قياس مزعوم يستخلص فيه الوجود من التفكير (مع أنها في الواقع شيء واحد) كان لا بد له أن يد الكوجيتو مجرد تحصيل حاصل (راجع لكانت ، نقد العقل الخالص ؛ الطبعة الأولى ، ص ٣٥٥ وما بعدها ، والطبعة الثانية ، دحض دليل مندلسون عن بقاء النفس ، الملاحظة الثالثة - أعمال كانت ، المجلد الثالث ، برلين ١٩٠٤) . وبهذا المعنى الكائن يفسح شوبنهاور الكوجيتو في الصيغة التالية: أنا أفكر إذن فهو (أي العالم) موجود (شوبنهاور ؛ العالم كإرادة وعقل ، المجلد الثاني ، المعرفة العقلية ، الفصل الرابع ، ص ٣٧) وأما أ. ويل فهو يقول : أنا أفكر ، فأنا وهو إذن موجودان (الزعة النقدية الفلسفية ، الكتاب الثاني ، المجلد الثاني ، ٢ ، ص ١٤٨ - ١٤٤ ، لبيتج ، انجلمان ، ١٨٨٧) وإميل بوترو يضمه على هذا النحو : أنا أفكر ، إذن فالأشياء موجودة *Cogito, ergo res sunt* (ملخص الاستدلال الترنسندنتال عند كانت ، مجلة الكور ١٨٩٥ - ١٨٩٤ ، ٢ ، ص ٢٧٠) . ويقلب الشاعر الفيلسوف الأسباني ميغيل دو أو نامولو الكوجيتو رأساً على عقب . فن رآيه أن الأنا المتهوأة فيه مثالية وغير واقعية ، وكذلك الأمر مع «موجود» التي يبرر عنها فعل يكون . ولما كان الفكر والوجود عنده لا يكونان وحدة واحدة ، فهو يسأل أيهما يسبق الآخر . فالأصل كما يقول ليس هو أنا أفكر ، بل الأصل أن يقال أنا أسيا ، لأن الكائنات التي لا تفكر تمياً أيضاً . ومن ثم كان أوتامونو منطقياً مع نفسه حين وضع الكوجيتو في هذه الصورة : أنا موجود ، إذن فأنا أفكر (وإن لم يكن كل ما هو موجود قادراً على التفكير) . ولما كانت الحياة والوجود عند أوتامونو هما والمطابقة التراجيدية شيئاً واحداً ، فلئنا نجده يصل بالصياغة السابقة إلى أقصى مداها فيقول « أنا أسمر (أريد ، وأحب ، وقبل كل شيء أموت) إذن فأنا موجود » (أوتامونو ؛ الشعور التراجيدي ؛ بالحياة ، ميونخ ، ١٩٢٥ ، ص ٤٦ - ٤٧) .

(١) قارن تأملات في الفلسفة الأولى ، التأمل الثاني .

(٢) ديكارت ؛ مقال في المنهج ، ٤ ، ص ٣١ - ٤٠ ، في أعمال ديكارت ، طبعة شارل

آدم وبول تانيري ، المجلد السادس - قارن كذلك التأملات الميتافيزيقية ، ٢ ، ٦ ، ص ٢١ - ٢٢ ، المجلد التاسع (أنا شيء مفكر) ومبادئ الفلسفة ، ١ ، ٧ .

حقيقة واحدة لا يضعها موضع الشك والسؤال ، لا يفاضل في ذلك بين حقيقة وأخرى . ولكن هذا التطبيق الكامل للشك : باعتباره فعلا من أفعال الفكر ، ينطوي هو نفسه على الفعل الذى ينتصر على الشك ويلغيه . ويمكن أن نعبر عن ذلك في هذه الصورة : « أنى لا أستطيع ، وأنا أشك في كل شيء ، أن أشك في شكى » .

هذا العجز من جانبي عن الشك في الشك يجعل من فعل الفكر السالب معرفة إيجابية موضوعية يعبر عنها الشطر الثانى من جملة أنا أفكر فأنا إذن موجود . فالبدء السلبية النافية التى ابتدأ منها التفلسف ، أعنى الشك القاطع في كل شيء لا أجد أنه بلغ من اليقين مبلغاً مطلقاً ، هو الذى يمهّد لى الطريق لى يقين إيجابى لا يتزعزع ، وأعنى به أنى لا أستطيع أن أشك في شكى . وإذن فيقين الكوجيتو الذى لا يتزعزع لا يمكن فهمه إلا من الشك الشامل في كل شيء ، وهو الذى لا يمكنه أن يشك في نفسه . وإذن فلا بد من أن نفهم هذا الفعل الفكرى الفريد المباشر فهماً دياكتيكياً ، بحيث نستطيع أن نعبر عنه على هذا النحو : « أنا أشك في كل شيء ، أنا لا أستطيع أن أشك في كل شيء »<sup>(١)</sup> . ومعنى هذا أن النظر في الكوجيتو — أنا أفكر ، إذن فأنا موجود — نظرة "مستقلة" عن دليل الشك يؤدى إلى اعتباره صياغة مختلطة يمكن أن تُحمّل على أكثر من معنى ، وربما فهم على أنه قياس من النوع الذى يسمى في المنطق باسم قياس تحصيل الحاصل ، كما فعل كانت بالفعل<sup>(٢)</sup> .

ويهمنا الآن أن نسأل إلى أى حد يشبه المحال الشك المنهجى ؟ وهل يمكن أن نقارن بين تفكير المحال وبين شك ديكارت .

حقاً إن كامى يعلن في بداية كتابه « أسطورة سيزيف » أن تأملاته عن « مرض العصر » خطوة مؤقتة ، وأنه لا يصح أن يتعجل القارئ بالحكم على وجهة النظر التى تعرضها . وإذن فوصف المحال أو مرض العصر ، الذى يسميه بالتأمل المحال ، نقطة ابتداء أولية ضرورية ، مهمتها أن تمهد الطريق لشفاء هذا المرض والتغلب عليه . حتى إذا جاءت مرحلة التمرد ، وجدناه في الصفحات الأولى من كتاب « التمرد » يشبه المحال بالشك المنهجى عند ديكارت ويضعه معه على قدم المساواة .

(١) روبرت هابس ؛ ماهية الديالكتيك ومصوره ، ص ٣٢ .

(٢) روبرت هابس ؛ منطق التناقض ، ص ٢١ .

ولكننا لو أعمنا النظر قليلا لوجدناه يختلف عن الشك المنهجي اختلافاً أساسياً .

الواقع أننا نستطيع أن نتحدث عن « كوجيتو المحال » عند كامى ، ولكننا مضطرون إلى التفرقة بينه وبين الكوجيتو الديكارتي . فالتحليل الدقيق الذى يقوم به لمرضى العصر لا يمكن أن يطابق الشك المنهجي مطابقة تامة . فهو من ناحية يفوق في تطرفه الشك الديكارتي ، حتى لنستطيع أن نقول إنه فى وصفه للمحال يغالى فى الشك بل فى الرفض والإنكار مغالاة تزد عليه طريق التغلب عليه فيما بعد . ولعلنا قد لاحظنا من الصفحات السابقة أن النى فى التأمل المحال أقوى وأبعد بكثير من النى فى الشك المنهجي الذى يظل على الرغم من كل ما يزعمه ديكارت شكاً مؤقتاً . ذلك أن الشك عند كامى — وكلمة الشك كلمة مخففة بغير نزاع للرفض المطلق الذى ينطوى عليه المحال — لا يمتد إلى الحقائق اليقينية التقليدية فحسب ، بل إنه يستبعد كل إمكانية فى بلوغ اليقين بما هو كذلك ، كما ينكر أن تكون هناك ثمت حقيقة على وجه الإطلاق . ولكن التأمل المحال من ناحية أخرى — وفى هذا يكمن التناقض الحقيقى الذى ينطوى عليه المحال الذى يضم اللحظتين المتضادتين فى بنائه الديالككتيكي . ونعنى بهما اللا والنعم ، أو النى والتأكيد — يسمح منذ البداية بوجود يقين لا يمس ، ونعنى به الوعى<sup>(١)</sup> . فالنى فى المحال يمتد إلى كل شيء ، ما خلا هذا اليقين الأول البين بنفسه . بل إننا لنستطيع أن نصيف إلى هذا أن الوعى يزداد تماسكاً مع كل فعل من أفعال النى ، ويزيد فى تأكيد يقينه وحقيقته .

فلذا كان ديكارت قد بدأ من الشك المنهجي الشامل الذى لا يلبث أن يتعرف على وجود الأنا الشاكة فى فعل الشك نفسه ، فإن كامى يبدأ من الوعى ، أو الأنا المسلم بوجودها لكى يشك بعد ذلك شكاً شاملاً فى كل شيء ( ما خلا هذه الأنا نفسها ! ) . بذلك لا يتقلب الشك عنده إلى زعم ميتافيزيقى شامل . إنه يؤكد وجود « أنا » تضع كل شيء ما عداها موضع الشك وتزهد فى قيمة العالم ولكنها لا تقبل لتبينها هى أن تمس<sup>(٢)</sup> . فالعناد والتصميم هنا أهم بكثير من البحث المنهجي عن

( ١ ) روبر دو لوبيه ، ألبير كامى ، ص ٥٨ .

( ٢ ) أماويل مونييه ، ألبير كامى أو دعاء المقهورين ، فى مجلة «اسبرى» ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٣٦

حقيقة يقينية مؤكدة ، إذ أن الحقيقة بما هي حقيقة شيء لم يملّ كأمي من الشك فيه كما رأينا من قبل .

قلنا إن عبارة كأمي تشبه الكوجيتو الديكارتيّ ( أنا أفكر ، إذن فأنا موجود ) على الأقل من ناحية الصياغة . إنها تقول : أنا أفكر ، إذن فنحن موجودون ، ويتضح لنا على الفور أن الإنسان الذي يقابلنا في هذه العبارة ليس هو الإنسان المفكر الذي رأيناه في الكوجيتو . إنه إنسان متمرد ، يكتشف وجوده في الفعل لاني الفكر . وأول سؤال يتبادر إلى الذهن هو هذا السؤال : ما الذي يسبق الآخر : الوجود أم التمرد ؟

غير أن هذا السؤال ، الذي يقوم على الخلاف النوعي بين التمرد والوجود ، يستند هو نفسه على الاعتقاد الخفيّ بأن عبارة « أنا أتمرد » ، إذن فنحن موجودون ، نوع من القياس أو الاستدلال يستنبط فيه الوجود من التمرد . ولكن لما كان الوجود والتمرد كما رأينا من قبل يكونان في الحقيقة وحدة واحدة ، بل كان التمرد كلمة أخرى للوجود الحقيقيّ ، أعني للوعي الناصع العنيد عند الإنسان ، فإن مثل هذا القياس لا يمكن إلا أن يكون مجرد تحصيل حاصل . فالواقع أن عبارة كأمي لا يمكن أن تفهم فهمًا منطقيًا — صوريًا ، بل ينبغي أن ينظر إليها نظرة دياكتيكية — وجودية في فعل التمرد المباشر الفريد . ولو حاولنا أن نضع العبارة في صورة قياس صوريّ لكان من المحتمل أن تتكوّن لدينا هذه الأقيسة الثلاثة :

( أ ) كل ما يتمرد فهو موجود

أنا أتمرد ،

إذن فأنا موجود .

( ب ) حين أتمرد ، أوجد

أنا أتمرد ،

إذن فأنا موجود

( ج ) في كل مرة أتمرد فيها أوجد

أنا أتمرد الآن ،

إذن فأنا الآن موجود .

والملاحظ لأول وهلة على هذه الأقيسة الثلاثة أننا نفتقد فيها « النحن » الموجودة في الجزء الأخير من عبارة أنا أتمرد ، إذن فتحن موجودون وأنها لا تبرر لنا الانتقال من « الأنا » إلى « النحن » . أضف إلى هذا أن الأقيسة الثلاثة تنكر جوهر التمرد ، حيث يصل الوعى لأول مرة إلى الوعى بنفسه في فعل التمرد ، وبذلك يسقط عنصر المباشرة والذاتية بين التمرد والوجود .

ولابد لنا ، لكي نستطيع تحليل الانتقال من الأنا إلى النحن ، أن نعود إلى التمرد نفسه . فالتمرد الذى يتجه بطبيعته ضد المحال ، ينطوى كما رأينا على ديالكتيك النعم واللّا ، والتأكيد والنفي في وقت واحد . إنه يضع لنفسه حداً ، تعينه الطبيعة الإنسانية ، فيقول نعم لكل ما يعترف بهذه الطبيعة ، ولا لكل ما يحاول أن يتخطاها . فأنّا حين أتمرد أهب كيانى كله في سبيل الدفاع عن طبيعة أو كرامة إنسانية مشتركة ، أى أننى أتخطى ذاتى المحدودة إلى « الآخرين » من البشر جميعاً ، الذين اكتشفت في فعل التمرد اتحادهم معى في إنسانية واحدة . إن علىّ ، لكي أوجد ، أن أتمرد<sup>(١)</sup> ، وإذا لم أعترف بالطبيعة الإنسانية عند سوى من الناس ، فلن يكون في وسعى أن أتعرف على نفسى كإنسان . فنحن إن لم نكن موجودين ، لم يكن لى أنا أيضاً وجود<sup>(٢)</sup> . وإذن فعبرة « حين أتمرد أوجد » تسبقها بالضرورة عبارة « نحن نوجد حين نتمرد » ، كما أن عبارة « نحن موجودون » عبارة صادقة بالضرورة ، ما دمت أتمرد باسم الجميع .

إن عبارة « أنا أتمرد » ، إذن فتحن موجودون . لا يمكن أن ينظر إليها مستقلة عن مجموعة الأفكار التى ينطوى عليها التأمل المحال . وكلما وقعنا في هذا الخطأ ، ظهرت العبارة غامضة مفتعلة ، وقد تبدو كما لو كانت تحصيل حاصل . إن يقين الوجود الجمعى يقوم على الكفاح المشترك ضد المحال ، أعنى على التضامن . وكما أن الذى يشك في كل شيء لا يستطيع أن يشك مع ذلك في كل شيء ولا بد له على الأقل أن يؤمن بشكه هو أو بالأنا التى تقوم بهذا الشك . فكلناك الإنسان المتمرد الذى يطلق صرخته في وجه المحال لا يستطيع أن يشك في صرخته ولا بد له على الأقل

(١) التمرد ٤ ص ٣٥ .

(٢) التمرد ٤ ص ٣٤٨ .



من أن يؤمن باحتجاجه<sup>(١)</sup> . ويمكن أن نعبّر عن هذه الفكرة على نحو دياكتيكيّ في حكمين يرفع أحدهما الآخر :

( أ ) إن المحالية يمكن أن تشمل كل شيء .

( ب ) إنها لا تستطيع أن تمتدّ على صرخى أو احتجاجى على هذه المحالية نفسها . أو هي بعبارة أخرى لا تستطيع أن تشمل الوعى بهذه المحالية .

وخلاصة القول أن عبارة كاسى ، مثلها في ذلك مثل عبارة ديكرت ، لا يمكن أن توضع في صورة قياس منطقيّ . فالأمر فيها ليس أمر استنتاج عقليّ ، بل فعل دياكتيكيّ وجوديّ للموجود . والموجود الحق هو دائماً ذلك الكائن الذى يتميز بالوى ويثور على الحال ، ولن يكون ذلك الكائن سوى الإنسان .

## خاتمة

حاولنا في هذا الكتاب أن نستخلص الملاحظات الفلسفية في فكر ألبير كامى وأن نعرضها من خلال تطورها العام في صورة كلية شاملة . وقد يتبين لنا الآن أن من الخطأ أن ننظر إلى التطور الفكرى عند كامى كما لو كان يسير في خط مستقيم ، يرتفع من المحال إلى التمرد ، ومن التمرد إلى التضامن . كما أن من الخطأ أن ننظر إلى هذا التطور وكأن التمرد ينتصر على المحال ويلغيه إلغاء . فالواقع أن هاتين الملاحظتين يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً ، ويكونان ذلك التوتر الأساسى الذى يضى على الكل طابعه الديالكتيكى . والذى يتحقق بالفعل هو ما شئنا أن نسميه بالاتساع في المجال ، الذى يبرز فيه الإيجاب من النفي نتيجة للاتقاء مع الواقع الجديد ، بكل ما يحمل من مشكلات وأسئلة جديدة .

الأمر إذن ، كما نرجو أن يكون قد تبين بوضوح من الصفحات السابقة ، هو أمر دياالكتيكى ، أو منهج جللى ، بعدد في حقيقته بحثاً متصلاً معذباً عن التوازن في المركب والتأليف<sup>(١)</sup> . وإذا كان كامى لم يصف نفسه في أية موضع من كتاباته بأنه مفكر دياالكتيكى بالمعنى المنطقى لهذه الكلمة ، فقد كان من اليسير دونما حاجة إلى مزيد من الجهد أو حدة النظر أن نتبع الطابع الديالكتيكى الذى يميز تفكيره الفلسفى في كل مراحله .

لقد رأينا كيف أن فلسفة كامى تبدأ من التناقض وتبقى منه دفعة الحياة . ولم يكن هذا التناقض من النوع المنطقى الصورى ، بل كان تناقضاً دياالكتيكياً وجودياً ، تناقضاً معاشاً مفرقاً للقلب ، هو نقطة انطلاق الفكر الفاسق وقمته في آن واحد . إن النفي كامن في صميمه ، ولكنه النفي الذى ينطوى في ذاته على الإيجاب ويظهره للوجود ، فكل نفي يحتوى على ازدهار النعم<sup>(٢)</sup> ، وكل « لا » تفترض وجود « نعم » سابقة عليها<sup>(٣)</sup> .

(١) بسبالوف ؛ عالم المحكوم عليه بالموت ، في مجلة « اسبرى » السنة الثالثة عشر ، يناير ١٩٥٠

ص ١٦ .

(٢) أعراس ؛ ص ٨٩ .

(٣) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢٢٩ .

كان الحال سالباً ونافياً بمقدار ما كان يمهّد الطريق للوصول إلى يقين واضح بين ، وبعدّ الوجدان للوعي بقيمة كلية شاملة ، وأغنى بها الطبيعة الإنسانية . وكان التمرد سالباً ونافياً ، بمقدار ما بين لنا من خلال الحركات الثورية في تاريخها الطويل ما يخالف حقيقته ، أى ما ليس بتمرد . ومرت أمام أبصارنا صور التمرد التى انبثقت فى الأصل منه ، ثم ما لبثت بعد ذلك أن حادت عنه وانحرفت إلى التمرد الميتافيزيقى والثورة التاريخية . وهكذا لم يتيسر لنا أن نتعرف على حقيقة التمرد إلا بعد التعرف على كذب الثورة<sup>(١)</sup> .

إن فكر كاسى الفلسفى يؤكد وينبئ ، ويوافق ويرفض فى آن واحد . إنه يحاول أن يحافظ على الحدّ والمقياس الذى يحقق التوازن بين الطرفين المتضادين .<sup>(٢)</sup> فالثنائية الأصيلة المشحونة بالتوتر ، ثنائية النعم واللا ، والوجود والتحول ، والذات والموضوع ، والحياة والموت ، والسعادة والأساة ، والحب للحياة واليأس منها ، والنور والظل ، والحدّ والانفلات من كل الحدود ، وفكر الظهيرة وفكر منتصف الليل ، والديالوج والمونولوج والبحر والسجون . . إلخ<sup>(٣)</sup> . هذه الثنائية الحاسمة للحظتين متضادتين

(١) قارن الرسالة الثانية إلى صديق ألماني : ربما سألت : ما هى الحقيقة ؟ نعم . ولكننا نعلم على الأقل ما هو الكذب . وربما تسأل : وما هى الروح ؟ ولكننا نعرف العكس المقابل له ، وذلك هو القتل . ( رسائل إلى صديق ألماني ، ص ٤٢ ) .

(٢) إن ثنائية الذات والموضوع مثلاً مثل غيرها ثنائية لا سبيل إلى دحها ، كما يقول للفلسفة ، أو لا سبيل إلى التغلب عليها . فالموضوع يظل بالنسبة لذات الإنسانية التى يهددها ظل الموت على الدوام شيئاً لا سبيل إلى مثاله ، الأهم إلا فى لحظات قليلة نادرة وعابرة . ولذلك تتحول نماذج الحال ، وبالأخص دون جوان والغازي ، أن تنزع من يد الموت القاسية أقصى ما تستطيع انزاعه ، وأن تسمى إلى المزيد من الحياة والمزيد من الاستلاء لكل ما هو فان بطبيعته ؛ دون جوان عن طريق الحب الذى لا يتوتى ، والغازي عن طريق الفعل الذى لا يملك . أما فيما يتعلق بسيزيف وبصورته الحديثة التى تتمسك فى الدكتور ريو فهما لا يمكن أن يكونا فى الواقع أية موضوع ، إذ أن الموضوع يسيل من أيديهما إن صح هذا التعبير . إن الصخرة لا تكاد تبلغ القمة حتى تندرج إلى الوادئ من جديد ، وعلى سيزيف أن يدفعها إلى القمة مرة بعد مرة . فهو ضحية قريب منه ويميد عنه فى آن واحد . والدكتور ريو يبدل كل ما فى رصه لكى يشفى الناس من مرض لا شفاء منه فى الحقيقة . إنه يعلم ما غنى على الجماهير الفرحة المثقلة . والله يعلمه هو أن ميكروبوب الوباء لا يموت أبداً . كلاهما إذن إنسان أمين فى مفهوم كاسى . وأمانتهما فى أنها يكرران عملاً يعرفان سلفاً أنه لا فائدة فيه ولا مخرج منه . هذه المهادلة التى تتميز بها أفعال معظم الشخصيات عند كاسى هى التى تحول بينهم وبين الانتصار الكامل على ثنائية الذات والموضوع .

(٣) عنوان كتاب من كاسى لروجير كويو ، ظهر فى دار النشر جاليمار ، باريس ، ١٩٥٦ .

هى التى تكون علاقة التوتر الديالكتيكى الكامنة فى الوجود نفسه ، التى سميناها بالتمزق ، وقلنا عنها إنها هى جوهر المحال كما هى جوهر التمرد . إن كل لحظة منهما تشغل مكانها داخل توتر ذى قطبين ، لا تتلقى معناها من ذاتها وحدها . بل تتلقاه كذلك من القطب المضاد لها ، أو من علاقة التضاد نفسها . هذا الاستقطاب الديالكتيكى يتخلل أعمال كامي ويطبعمها بطابعه . إن فى الحرمان الامتلاء : كما أن فى الفرحة اليأس ، وفى محالية الحياة زيادة الإقبال على الحياة . كما أن فى النفى التأكيد ، وفى التمرد الموافقة والترحيب . وما المحال والتمرد سوى قطبين متقابلين لنفس علاقة التوتر الديالكتيكى التى لا سبيل إلى رفعها أو التغلب عليها .

يعلمنا الديالكتيك أن الوحدة تأتى بعد التضاد<sup>(١)</sup> . والحق أننا نلمح فى تفكير كامي محاولة تهدف إلى تحقيق المركب الخلاق<sup>(٢)</sup> ، تبين لنا فى الديالوج وفى الإبداع الحى فى مجالات الفن والعمل والأخلاق . غير أن هذه المرحلة الثالثة والأخيرة من كل تطور ديالكتيكى ، التى تسعى إلى الوصول إلى وحدة الأضداد فى الفكر والشعور ، وتبغى حلّ المتناقضات فى التاريخ والفن ، مرحلة لم يصل إليها تفكير كامي ولا كان فى استطاعته أن يصل إليها . فطبيعة تفكيره نفسها تحول بينه وبين بلوغ الانسجام بين الأضداد أو التخفيف من حدة الصراع الناشب فى قلب الوجود نفسه . إن الحقيقة تتطور فيه على نحو ديالكتيكى وجودى ، يعبر عن قلق الفكر المتمرد الذى يصارع المحال فى مظاهره الميتافيزيقية والتاريخية المختلفة . ومن ثم كان تفكير كامي فى صميمه محاولة لغزو هذه الحقيقة التى تعذبه فى كل لحظة غزواً متجدداً وإلقاء الضوء عليها بكل ما يملك من وسائل الفن والتعبير<sup>(٣)</sup> .

هذه الحقيقة تتكشف من خلال الصراع الدائم بين التمرد والمحال . وليس المحال والتمرد — وماهما بالرفض المطلق ولا الموافقة المطلقة بل ينطويان عليهما جديعاً — فى نهاية الأمر إلا التمزق المتصل الذى يعانى به الإنسان الباحث عن التوازن فى عالم يفيض بالاضطراب ، وعن الحدّ والمقياس فى عصر أفلت من كل حدّ ومقياس . إنها

(١) روبرت هابس : ماهية الديالكتيك وأشكاله ، ص ١٥١ .

(٢) التمرد ، ص ٣٣٧ .

(٣) حديث فى السويد ( ألقاء على طلبة جامعة استكهولم فى ١٠ ديسمبر ١٩٥٧ بمناسبة الإنعام عليه

بجائزة نوبل ) ، ص ٥٤ - ٥٦ .

معاً يظلال أسيرى علاقة التضاد الحادة التى أشرنا إليها .

إن الموقف المحال الذى يُحيط بالوجود الإنسانى والتمرد المتصل عليه يتميزان بطابع التضاد الأماسى . - ويكون هذا التضاد لا يقبل « الرفع » هو الذى يميز طبيعته . وكل من يقبل الموضوع ويرفض تقييده إنما يهدر معنى الموقف الإنسانى كله . وكل من يحاول الوصول إلى مركب التأليف : إنما يحطم فى الوقت نفسه هذا الموقف ويفقده معناه . وليس للموقف من معنى إلا أن يعاش التضاد فيه بكل ما ينطوى عليه من حدة وتوتر . فالحياة فى المحال ( الذى يشتمل دائماً على بذرة التمرد ) معناها الحياة فى التمزق ، فما الحياة نفسها إلا هذا التمزق (١) .

بهذه النظرة تكون الحياة محاولةً متصلةً يبنها الإنسان لكى يحافظ على هاتين القوتين المتضادتين المتصارعتين ، ونعنى بهما العاطفة الملهبة للحياة والوعى الناصع بحاليتها . وليست حقيقة الوجود ، المقنصر بكليته على حدود هذه الأرض - فليس خارج هذا العالم نجاة (٢) - إلا الوحدة التى تتألف من اجتماع الضدين ؛ النوى والتأكيد ، الرفض للواقع والموافقة عليه . أى المحال والاحتجاج الواعى عليه عن طريق التمرد . وما هو كأمى يعلن للمرة الأخيرة عن غربة الإنسان فى العالم وعرس زفافه عليه ، عن عاطفته المتحمسة للحياة وكرهه العنيد للموت ، عن عظمة الإنسان وعن تعاسته : « هنالك عرفت كيف ترقد الموافقة فى صميم تمردى » (٣) .

مثلما يجتمع السكون والحركة فى القوس المشدود ، كذلك يتلامس الطرفان هنا فى آن واحد . ولعلنا لا نجد شيئاً يعبر عن فكر كأمى خيراً مما تعبر عنه فكرة باسكال التى يقول فيها : « إن الإنسان لا يظهر عظلمته حين يلمس طرفاً واحداً ، بل حين يلمس الطرفين معاً فى آن واحد ويشغل كل ما يقع بينهما من فراغ » (٤) .

(١) قارن حل سيل المثال أسطورة سيزيف ص ، ٣٨ ، ٧١ ، والتمرد ص ٣٠٨ ، ٣٥٣ ، ٧٢ - ٣٧١ ، والوفاة ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ، وسوء فهم ص الفصل الأول ، المشهد الرابع .

(٢) أمراس ص ٩٩ .

(٣) أمراس ص ٩٢ .

(٤) أعمال بلز باسكال ؛ الفكرة رقم ٣٥٣ : نشرة ليون برنشتيغ ، القسم السادس ، ص ٢٦٧ ،

## ثبت بأسماء المراجع

أولا : أعمال كامي :

### (أ) المقالات الفلسفية :

Le mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde (1940-1941), Paris, Gallimard, 1942. 31 éd., augm. d'une étude sur Franz Kafka (Les essais. 12), Paris, Gallimard, 1946.

— أسطورة سيزيف ، مقال عن المحال ( ١٩٤٠ — ١٩٤١ ) باريس ، جاليمار .  
( ظهرت منه طبعة أخرى في عام ١٩٤٦ ، زودت بدراسة عن فرانز كافكا ) .

Remarque sur la révolte, in : Existence. La métaphysique, coll. dirigée par Jean Grenier, Paris, Gallimard, 1945. L'homme révolté (1945-1951), Paris, Gallimard, 1951.

— ملاحظة عن التمرد — نشر في كتاب « الوجود » ضمن مجموعة « الميتافيزيقا » التي  
بشرف عليها جان جرنيه . باريس ، جاليمار ، ١٩٥١ —

L'Homme révolté, Paris, Gallimard, 1951

— المتمرد ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥١ .

### (ب) المقالات الأدبية :

L'envers et L'endroit (1935-1936), Charlot, Alger, 1936.

— الظهر والوجه ( ١٩٣٥ — ١٩٣٦ ) — الجزائر ، شارلو .

ظهرت طبعة جديدة منه في عام ١٩٥٤ مع مقدمة هامة .

Noces (1936-1937), Charlot, Alger, 1938. Gallimard, Paris 1947.

— أعراس ( ١٩٣٦ — ١٩٣٧ ) — الجزائر . شارلو . ١٩٣٨ —

( ظهرت منه طبعة أخرى عند الناشر جاليمار . ١٩٤٧ .

L'été (1939-1953), Paris, Gallimard, 1954.

— الصيف ( ١٩٣٩ — ١٩٥٣ ) باريس ، جاليمار ، ١٩٥٤ .

## ( ج ) قصص وروايات :

L'étranger (récit), (1939-1940), Paris, Gallimard, 1942.

— الغريب ( ١٩٣٩ — ١٩٤٠ ) ، باريس ، جاليمار ، ١٩٤٢ .

La Peste (Chronique), (1943-1947), Paris, Gallimard, 1947.

— الوباء ( ١٩٤٣ — ١٩٤٧ ) . باريس ، جاليمار ، ١٩٤٧ .

La chute (récit), (1955-1956), Paris, Gallimard, 1956.

— السقطه ( ١٩٥٥ — ١٩٥٦ ) — باريس . جاليمار ، ١٩٥٦ .

L'exil et le royaume (Nouvelles), (1953-1957), Paris, Gallimard, 1957.

— المنفى والمملكة ( قصص قصيرة ) ١٩٥٣ — ١٩٥٧ . باريس . جاليمار ، ١٩٥٧ .

## ( د ) مسرحيات ( باستثناء المسرحيات المترجمة والمقتبسة ) :

Caligula (1938), Le malentendu (1942-1943), Paris, Gallimard, 1944.

— كاليجولا ( ١٩٣٨ ) ، سوء فهم ( ١٩٤٣ — ١٩٤٢ ) باريس ، جاليمار ،

١٩٤٤ .

L'état de Siège (1948), Paris, Gallimard, 1948.

— حالة الحصار ( ١٩٤٨ ) باريس . جاليمار ، ١٩٤٨ .

Les Justes (1948-1949), Paris, Gallimard, 1950.

— العادلون ( ١٩٤٨ — ١٩٤٩ ) باريس ، ١٩٥٠ .

## ( هـ ) رسائل :

Lettres à un ami allemand (1942-1944), Paris, Gallimard, 1945.

— رسائل إلى صديق ألماني ( ١٩٤٤ — ١٩٤٢ ) باريس . جاليمار ، ١٩٤٥ .

## ( و ) خطب وأحاديث :

Die Krise des Menschen, deutsche Übertragung in : "Die Amerikanische Rundschau" III, 12, 1947.

— أزمة الإنسان — ترجمة ألمانية نشرت في المجلة المذكورة .

Discours de Suède, Paris, Gallimard, 1958.

— حديث السويد ، باريس — جاليمار ، ١٩٥٨ .  
( ألقاه بمناسبة الإنعام عليه بجائزة نوبل — في العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٧ في ستوكهولم ) .

### ( ز ) مجموعات من الأحاديث والمقالات والإجابات :

Actuelles I, Chroniques 1944-1948, Paris, Gallimard, 1950.  
Actuelles II, Chroniques 1948-1953, Paris, Gallimard, 1953.  
Actuelles III, Chroniques Algérienne, 1939-1958, Paris, Gallimard, 1958.

جمعت كلها في الأجزاء الثلاثة من كتاب « مشكلات معاصرة » التي ظهرت بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٥٨ لدى الناشر جاليمار في باريس .

### ثانياً : أعمال عن كامى

Bespaloff, Rachel, Le monde du condamné à mort, in: Esprit, numéro consacré à Camus, Les carrefours de Camus, 18 année, p. 1-27, Janvier 1950.

— بسبالوف ، عالم المحكوم عليه بالموت . في مجلة أسبرى . ص ١ — ٢٧ ، يناير ١٩٥٠ .

Blöcker, Günther, Die neuen Wirklichkeiten. Linien und Profile der modernen Literatur, Berlin, Argon Verlag, 1959, S. 267-277.

— بلوكر ، جنتر ، الواقع الجديد ، خطوط وملامح في الأدب الحديث — برلين ، مطبعة أرجون ، ١٩٥٩ ، ص ٢٧٧ — ٢٦٧ .

Boisdeffre, Pierre, Albert Camus; in : La Revue des Deux Mondes, Fevrier 1960, p. 398-414.

— بواديفر ، بيير ، ألبير كامى في مجلة العالمين — فبراير ١٩٦٠ . ص ٤١٤ — ٣٩٨

Albert Camus ou l'expérience tragique; in : "Métamorphose de la littérature, t. II, de Proust à Sartre", Paris, Ed. Alsatia, 1953, p. 309-379.



— بواديفر ، بيير ؛ ألبيير كامى أو التجربة التراجمية — باريس ، ألمساتيا ، ١٩٥٣ ، ص ٣٧٩ — ٣٠٩ .

Bondes, François, Albert Camus' Meisterwerk. Zu seiner Erzählung "La chute", in : Der Monat, Heft 94, 8. Jahrg., Juli 1956, S. 67-71.

— بونديس ، فرانسوا ؛ رائعة ألبيير كامى — حول قصته ، السقطه — مجلة الشهر ، العدد ٩٤ ، يولية ١٩٥٦ .

Der Aufstand als Maß und Mythos, in : Der Monat, Heft 61, 6. Jahrg., Oktober 1953, S. 87-96.

— بونديس ، فرانسوا ؛ الثورة كقياس وأسطورة — مجلة الشهر ، العدد ٢٦١ أكتوبر ١٩٥٣ .

Brée, Germaine, Camus, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1959.

— برى ، جرمين — ألبيير كامى — مطبعة جامعة روتجرز ، نيوبرنشفيك ، ١٩٥٩

Brisville, Jean-Claude, Camus. La Bibliothèque Idéale, Paris, Gallimard, 106d. 1959.

— برسفيل ، جان كلود ؛ كامى — المكتبة المثالية — باريس ، جاليمار ، الطبعة العاشرة — ١٩٥٩ .

D'Astorg, Bertrand, De la Peste ou d'un nouvel humanisme, in : Aspects de la littérature européenne depuis 1945, Paris, Ed. Du Seuil, 1952, p. 191-200.

— داستورج ، برتراند ؛ الوباء أو الإنسانية الجديدة — معالم الأدب الأوربي بعد عام ١٩٤٥ — باريس دوسى ، ١٩٥٢ ، ص ٢٠٠ — ١٩١ .

Gabriel, Leo, Existenzphilosophie, Wien 1951.

— جابرييل ، ليو ؛ فلسفة الوجود ، فيينا ١٩٥١ .

Hanna, Thomas, The thought and art of A. Camus, Henry Regnery Company, Chicago 1958.

— هانا ، توماس ؛ فكر كامى وفنه — شيكاغو ، شركة هنرى رجنرى ، ١٩٥٨ .

Hommage à A. Camus, (1913-60) La Nouvelle Revue Française. Paris, Année ٥٠, 1960, n. 87.

— تكريم ذكرى ألبر كامى — العدد ٨٧ من المجلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٦٠ .

Jeanson, Francis, Albert Camus ou l'âme révoltée, in : Les temps modernes, Mai 1952, p. 2070-2090.

— جانسون ، فرانسيس ؛ ألبر كامى أو النفس المتمردة — فى مجلة العصور الحديثة — مايو ١٩٥٢ ، ص ٢٠٩٠ — ٢٠٧٠ .

— Pour tout vous dire, in : Les temps modernes, Août 1952, p. 354-383.

— لكى أقول لك كل شىء ؛ مجلة العصور الحديثة — أغسطس ١٩٥٢ — صفحة ٣٨٣ — ٣٥٤ .

Kopper, Joachim, Die Dialektik im französischen Denken der Gegenwart, in : Zeitschrift f. Philosophische Forschung, 1957. Bd. XI, S. 80-91.

— كوبر ، يواخيم ؛ الديالكتيك فى الفكر الفرنسى المعاصر — مجلة البحث الفلسفى ١٩٥٧ ، المجلد الحادى عشر ، ص ٨٠ — ٩١ .

Krings, Hermann, A. Camus oder die Philosophie der Revolte, in : Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 62. Jahrg., 1953, S. 347-358.

— كرينج ، هرمان ؛ ألبر كامى أو فاسفة الفرد . فى الكتاب السنوى لجمعية جوريز ، ١٩٥٣ ، ص ٣٥٨ — ٣٤٧ .

Lebesque, Marvin, Albert Camus - in Selbstzeugnisse und Dokumente, Hamburg, Rowohlt Verlag.

— ليبسك ، مارفان ؛ ألبر كامى ، وثائق عن حياته بقلمه — هامبورج ، مطبعة روفولت ( مترجم إلى الألمانية عن الأصل الفرنسى ) .

Luppé, Robert de, Albert Camus. 5. Ed. revue et mise à jour (Coll. classiques du XXe. siècle), Editions universitaires, Paris, 1958.

— لوييه ، روبر دو ؛ ألبر كامى . الطبعة الخامسة — دار النشر الجامعية ، باريس ١٩٥٨

( وقد ترجم الكتاب إلى العربية ونشرته دار الآداب — بيروت ) .

Marcel, Gabriel, Homo Viator, Philosophie der Hoffnung. Bastion Verlag, Düsseldorf 1949, S. 258-298.

— مارسيل ، جابرييل ؛ هوموفياتور — فلسفة الأمل — مطبعة باستيون — دوسلدورف  
١٩٤٩ ص ٢٩٨ — ٢٥٨ .

Moeller, Charles, Littérature de XXe. siècle et christianisme, t. I  
("Silence de Dieu"), 7e. éd. revue et augmentée, Paris, Casterman,  
1958, p. 25-107.

— مولر ، شارل ؛ أدب القرن العشرين والمسيحية . المجلد الأول ، « صمت الله »  
الطبعة السابعة — باريس ، كاسترمان ، ١٩٥٨ ، ص ١٠٧ — ٢٥ .

Mounier, Emmanuël, A. Camus ou l'appel des humilités, in : Esprit,  
numéro consacré à Camus, "Les carrefours de Camus", 18e. Année,  
Janvier 1950, p. 27-67.

— مونييه ، إمانويل ؛ ألبير كامى أو دعاء المهانين . فى مجلة « إسبرى » ، عدد  
خاص عن كامى ، السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٦٧ — ٢٧ .

Nicolas, André, La pensée existentielle d'Albert Camus ou la révolte  
jugulée par l'absurde (Thèse de doctorat soutenue à l'univ. de  
Grenoble pendant l'année 1955).

— نيكولا ، أندريه ؛ الفكر الوجودى عند ألبير كامى أو الترد الذى يخنقه المحال —  
رسالة دكتوراه — قدمت لجامعة جرينوبل فى عام ١٩٥٥ .

Politzer, Heinz, Der wahre Arzt, Franz Kafka und A. Camus, in : Der  
Monat, 11. Jahrg., Sept. 1959, Heft 132, S. 3-13.

— بوليتزر ، هانيس ؛ الطبيب الحق ، فرانز كافكا وألبير كامى — فى مجلة الشهر ،  
سبتمبر ١٩٥٩ العدد ١٣٢ ، ص ٣ — ١٣ .

Quillot, Roger, La mer et les prisons, essai sur Alber Camus, Paris,  
Gallimard, 1956.

— كويو . روجير ؛ البحر والسجون . مقال عن ألبير كامى — باريس ، جاليمار ،  
١٩٥٦ .

Rousseaux, André, A. Camus et la philosophie du bonheur, in : lit-  
térature du XXe. siècle, t. III, Paris, Ed. Albin Michel, 1949,  
p. 73-105.

— روسو . أندريه ؛ ألبير كامى وفلسفة السعادة . فى أدب القرن العشرين ، المجلد

الثالث باريس ، ألبان ميشيل ، ١٩٤٩ - ص ٧٩ - ١٠٥ .

Sartre, J.P., Alber Camus: in : Der Monat, Heft 137, Februar 1960.

- سارتر ، جان - بول ؛ ألبير كامى ، فى مجلة « الشهر » . العدد ١٣٧ - فبراير ١٩٦٠ .

- Explications de l'étranger in; Situations I, Paris, Gallimard, 1947 p. 99-121.

- سارتر ، جان بول ؛ تفسير « الغريب » فى « مواقف . الجزء الأول » باريس ، جاليمار ١٩٤٧ .

- Réponse à Albert Camus, in : "Les temps modernes", Août 1952 p. 334-353.

- سارتر ، جان بول ؛ ردّ على ألبير كامى . فى « العصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٣٤ - ٣٥٣ .

Simon, Pierre-Henri, L'homme en procès, Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry, Neuchatel, Ed. de la Canonnière, 1950.

- سيمون . پيير هنرى ؛ الإنسان يُحاكم ؛ مالرو ، سارتر ، كامى ، سان - اكوپرى - نويشاتل ، ١٩٥٠ .

Thierberger, Richard, Albert Camus, Sein Werk und sein Künstlertum, in : Universitas, Januar 1959, Heft I, S. 21-30.

- ثير برجر ، ريتشارد ؛ ألبير كامى ، أعماله وفنه - فى مجلة الجامعة ، يناير ١٩٥٩ العدد الأول ، ص ٢١ - ٣٠ .

Thody, Philip, A. Camus, Study of his work, London, Hamish Hamilton, 1957.

- تودى ، فيليب ؛ ألبير كامى ، دراسة لأعماله - لندن - هامش هاملتون ، ١٩٥٧ .

Wilson, Colin, Der Outsider, Stuttgart, Scherz & Goverts Verlag, 1957.

- ويلسون ، كولين ؛ « الغريب » (الطبعة الألمانية) - شتوتجارت ، مطبعة شيرتس وجوفرتس ، ١٩٥٧ .

## ثالثاً : أعمال أخرى

Becker, Oskar, Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene, in : Jahrbuch für Philosophische und Phänomenologische Forschung, VIII, insbes. S. 445-461, S. 494-505.

— بيكر ، أوسكار ، مباحث في المنطق وأنطولوجية الظاهرات الرياضية ، في الكتاب السنوي للبحث الفلسفي والفينومينولوجي ، العدد ٨ .

Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1954, S. 317-383.

— بيكر ، أوسكار ، أسس الرياضة في تطورها التاريخي — فرايبورج وميونخ ، مطبعة كارل ألبر ، ص ٣٢٧ — ٣٨٢ .

Becker, Oskar, Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise, Verlag Karl Alber, Freiburg München 1959, S. 125-128.

— بيكر ، أوسكار ، عظمة وحدود أسلوب التفكير الرياضي — فرايبورج وميونخ ، ألبر ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٥ — ١٢٨ .

Bradley, J.-H., The Principles of logic, Vol. I, Chap. V., London 1950, 2. Ed.

— برادل ، ج — ٥ ، مبادئ المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس — لندن ، ١٩٥٠ .

Bréhier, Emile, Transformations de la philosophie française, Paris, Flammarion, 1950.

— برييه ، إميل ، تحولات الفلسفة الفرنسية — باريس ، فلاماريون ، ١٩٥٠ .

Buber, Martin, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Verlag L. Schneider, Heidelberg 1954.

— بوبر ، مارتن ، الكتابات عن مبدأ الديالوج — هيدلبرج — مطبعة شنيبلر ،  
١٩٥٤

Burkamp, W., Die Krise des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten,  
in : "Beiträge zur Philos. d. deutschen Idealismus", IV, 2, 1927,  
S. 59-81.

— بوركامب ، و ؛ أزمة مبدأ الثالث المرفوع — في : مساهمات في فلسفة المثالية  
الألمانية ، المجلد الرابع ، ٢ ، ١٩٥٧ — ص ٥٩ — ٨١ .

Delfgaauw, Bernard, Das Nichts, in : Zeitschrift f. Philosophische  
Forschung, Bd. 4, 1955, S. 393-401.

— دلفجاو ، برنارد ؛ العدم . في مجلة البحث الفلسفي — المجلد الرابع — ١٩٥٥ —  
ص ٣٩٣ — ٤٠١ .

Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. I, Berlin,  
E.S. Mittler, 1910.

— أيسلر ، رودلف ؛ معجم التصورات الفلسفية — برلين ، ميتار ، ١٩١٠ .

Fink, Eugen, Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des  
Phänomen-Begriffes, Martinus Nijhoff, La Haye 1958.

— فينك ، أويجن ؛ الوجود والحقيقة والعالم — أسئلة تمهيدية لمشكلة الظاهرة لاهاي ،  
مارتينوس نيجهوف ، ١٩٥٨ .

Heiss, Robert, Die Logik des Widerspruchs. Eine Untersuchung zur  
Methode der Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik.  
Berlin u. Leipzig 1932.

— هايس ، روبرت ؛ منطق التناقض . بحث في الفلسفة وفي سلامة المنطق الصوري —  
برلين وليبزيج ، ١٩٣٢ .

— Wesen und Formen der Dialektik, Kiepenhauer & Witsch, Köln-  
Berlin 1959.

— هايس ، روبرت ؛ ماهية الديالكتيك وأشكاله — كولن وبرلين ، كيهنهور  
وفيتش ، ١٩٥٩ .

Heidegger, Martin, Was ist Metaphysik ? 7. Aufl., Vittorio Kloster-  
mann, Frankfurt a. M., 1955.

— هيدجر ، مارتن ؛ ما هي الميتافيزيقا ؟ ، الطبعة السابعة — فرانكفورت ،  
كلوسترمان ، ١٩٥٥ .

Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie  
7e. éd., revue et augm., Paris, Presses Universitaires de France,  
1956.

— لالاند ، أنثريه ؛ المعجم الفنى والنقدى للفلسفة — الطبعة السابعة — باريس ،  
المطابع الجامعية ، ١٩٥٦ .

Linke, P.F., Die Mehrwertigenlogiken und das Wahrheitsproblem,  
in : Zeitschrift f. Philos. Forschung, Bd. III, 1948. S. 378-398,  
530-546

— لينكه ، ب . ف ؛ منطق القيم المتعددة ومشكلة — الحقيقة . فى « مجلة البحث  
الفلسفى » ، المجلد الثالث ١٩٤٨ ، ص ٣٧٨ — ٣٩٨ ، ص ٣٣٠ — ٣٤٦ .

Meinerts, Joseph, Das Sein und das Nichts in : Zeitschrift für philos.  
Forschung, Bd. IX, 1955, S. 32-55, 461-489.

— مينيرتس ، يوسف ؛ الوجود والعدم . فى « مجلة البحث الفلسفى » . المجلد التاسع ؛  
١٩٥٥ ، ص ٣٢ — ٥٥ ، ص ٤٦١ — ٤٨٩ .

Meyer, Hans, Systematische Philosophie, Bd. I, Allgemeine Wissens-  
schaftstheorie und Erkenntnistheorie, Paderborn, Verlag Fer-  
dinand Schöningh.

— ماير ، هانز ؛ الفلسفة المذهبية . المجلد الأول ، نظرية العلم العامة ونظرية  
المعرفة ، بادربورن : مطبعة فرديناند شوننج .

Morot-Sir, Ed., La Pensée négative. Recherche logique sur sa structure  
et ses démarches, Paris, Aubier, 1947, p. 111-119, 335-343, 345-385.

— مورو — سير ؛ الفكر السالب . مبحث منطقى عن بنائه ومساره — باريس ،  
أوبيه ، ١٩٤٧ .

Müller, Max, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,  
2. erw. Auf., F.H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1958.

— موللر ، ماكس ؛ فلسفة الوجود فى الحياة العقلية المعاصرة — هيدلبرج . مطبعة  
كيرله ، ١٩٥٨ .

Nink, Caspar, Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Ein philoso-  
phischer Beitrag zur Grundlagenkrise der Mathematik. Scholastik,  
1937, S. 552 ff.

— نينك ، كاسپار ، مبدأ الثالث المرفوع — مساهمة فلسفية في أزمة أسس الرياضيات —  
مجلة شولاستيك ، ١٩٣٧ — ص ٥٥٢ وما بعدها .

Rombach, Heinrich, Über Ursprung und Wesen der Frage, in :  
Symposion, Bd. III, 1952, S. 139-167.

— رومباخ ، همزيش ، أصل السؤال وماهيته . في مجلة « سيمپوزيوم » ، المجلد  
الثالث ، ١٩٥٢ ، ص ١٣٩ — ١٦٧ .

Scheler, Max, Über Ressentiment und moralisches Werturteil, Leipzig,  
Verlag von Wilhelm Engelmann, 1912.

— شيلر ، ماكس ، الإحساس بالمرارة والحكم الأخلاقى — ليبزج ، إنجلمان ،  
١٩١٢ .

Struve, Wolfgang, Die neuzzeitliche Philosophie als Metaphysik der  
Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, in :  
"Symposion I", 1949, S. 207-335.

— شروفي ، فولفجانج ، الفلسفة الحديثة كميثافيزيقا للدانية — تفسيرات لفلسفة  
كيركجارد ونيتشه . في مجلة سيمپوزيوم ، العدد الأول ، ١٩٤٩ ، ص  
٢٠٧ — ٣٣٥ .

Unamuno, Miguel de, Das tragische Lebensgefühl, Meyer & Jensen  
Verlag, München 1925.

— أونامونو ، ميغيل دو ، الشعور التراجيدى بالحياة . ميونيخ ، مطبعة ماير  
وجيسون ، ١٩٢٥ .



تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة  
على مطابع دار المعارف بمصر  
سنة ١٩٦٤



## ألبير كامى

يحتل « ألبير كامى » مكانة ممتازة في الفكر العالمى المعاصر ، كواحد من أنبل الكتاب وأشدهم أمانة وأبلغهم دفاعاً عن حرية الإنسان وكرامته . وهذا الكتاب محاولة لمرص فكره الفلسفى من خلال بحوثه وبقالاته ، والكشف عن جذوره الممتدة في أعماله الأدبية والفنية من قصص وروايات ومسرحيات ، بمقدار ما تتطرق عليه هذه الأعمال من مواقف ولحظات فلسفية . وإذا كانت معظم الدراسات التى تعرضت لشخصية « كامى » وأعماله قد اقتصرت على الجانب الأدبى والفنى من إنتاجه ، فإن هذه الدراسة تتناول تفكيره ككل ، وتسلط الضوء على الصراع الديالككتيكى الذى يطبعه بطابعه ، كما ينعكس ألوان الصراع الذى كابدها جيله إلى حد التوتر والتمزق .

### مكتبة الدراسات الفلسفية

#### ● مصادر منها :

- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . المذهب في فلسفة برجسون .
- تاريخ الفلسفة الحديثة . الإدراك الحسى عند ابن سينا .
- العقل والوجود . مراحل الفكر الأخلاقى .
- الطبيعة وما بعد الطبيعة . تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها .
- أصول الرياضيات ( ٣ أجزاء ) . سورين كيركجور .
- القرآن والفلسفة . بين برجسون وسافتر .
- اتصال بين الدين والفلسفة عند ابن رشد . الفرد في فلسفة شوبنهاور .
- المنطق . ألبير كامى .

٤٥ قرشاً ج.ع.م.	٤٥٠ فلساً في العراق والأردن	٦٣٠ فرنكاً في المغرب
٣٦٠ ق. ل	٤٥٠ فلساً في الكويت	٥,٤ ريالاً سعودية
٤٥٠ ق. سى	٥٤٠ مليماً في تونس	٩ شلنات في البلاد
٤٥٠ مليماً في ليبيا والسودان	٦٣٠ فرنكاً في الجزائر	١,٣٠ دولاراً في الأخرى